Us 57 2661 . 4°

Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche

Ein Beitrag zum Problem der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis

von

Martin Hirschberg
Dr. theol.

Als Manuskript gedruckt

Berlin 1944

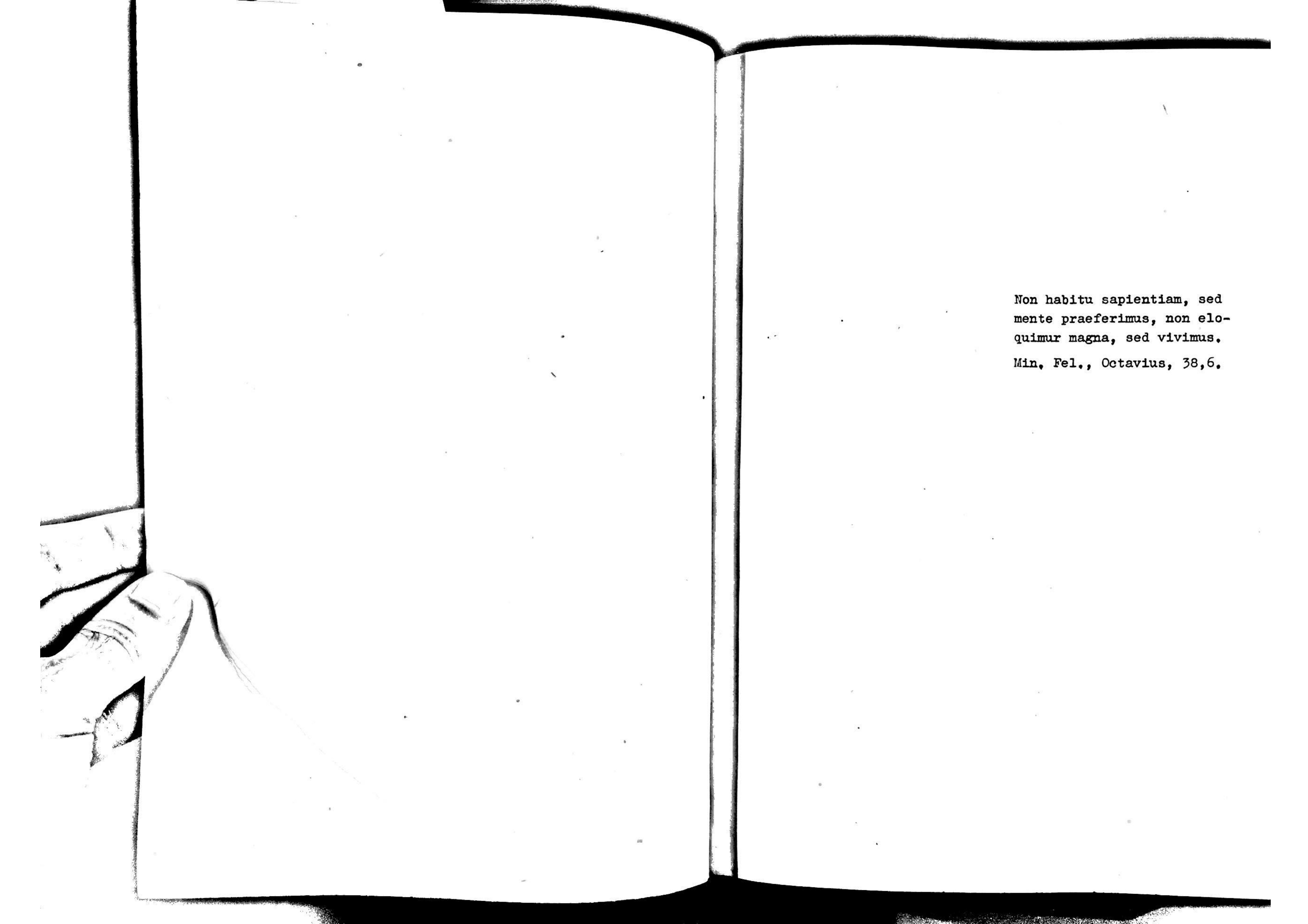


~~N14< 29100468 021~~ LS
UB Tübingen

Dem Andenken meines gefallenen Bruders

R o l f   H i r s c h b e r g

Oblt. d. Luftwaffe



Non habitu sapientiam, sed
mente praeferimus, non elo-
quimur magna, sed vivimus.

Min. Fel., Octavius, 38,6.

Inhaltsverzeichnis

In der Beilage befinden sich die Anmerkungen, deren Numerierung bei jedem Paragraphen von neuem beginnt.

============

Verzeichnis der benutzten und eingesehenen Literatur

Quellen

Acta apost. apocr. - ed. Lipsius-Bonnet, Leipzig, 1891-1903.
Arnobius. - ed. Reifferscheid, CSEL IV.
Cicero. - ed. Müller, Leipzig, 1898.
Clemens Alexandrinus. - ed. Stählin, GCS I-IV.
Clementina. - ed. de Lagarde, Leipzig, 1865.
Corpus apologetarum. - ed. Otto, 1842 ff.
Epictet. - ed. Schenkl, Leipzig, 1916.
  - ed. Smets, Mainz, 1938.
Epiphanius. - ed. Holl, GCS I-III.
Eusebius. - Hist. eccl., ed. Schwartz u. Mommsen, GCS I-II.
Hippolyt. - ed. Wendland, GCS III.
Irenaeus. - ed. Harvey, I-II.
  - ed. Stieren, Leipzig, 1848-53.
Lactantius. - ed. Brandt, CSEL XIX.
Marc Aurel. - ed. Schenkl, Leipzig, 1913.
Minucius Felix. - Octavius, ed. Waltzing, Leipzig 1926.
Mischna. - ed. Beer und Holtzmann, Gießen.
Origenes. - ed. de la Rue, Migne, PG, XII-XIV.
  - ed. Lommatzsch, III u. V, Berlin 1831-48.
  - ed. Koetschau usw. in GCS, I-XI.
  - The commentary of Origin upon the epistle to the Ephesiens, ed. Gregg, in: Journal of Theolog. Studies, 1901/2 (nicht 1903, wie Balthasar, Geist und Feuer, S. 547), S. 233 ff, 398 ff, 554 f).
Philastrius. - ed. Marx, CSEL XXXVIII.
Seneca. - ed. Fickert, I-II, Leipzig, 1842-45.
Tertullian. - ed. Reifferscheid-Wissowa, Kroymann, CSEL XX (Tert., Bd.I), XLVII (Tert., Bd. III).
Patr. apost. - ed. Otto, Jena, 1861.

Patr. apost. - ed. Gebhardt-Harnack-Zahn, Leipzig, 2.A., 1875 - 78.

- ed. Gebhardt-Harnack-Zahn, ed. minor, Leipzig, 192o.

- ed. Funk-Bilmeyer, Tübingen, 1924.

Hilfsmittel

Cless, C. - Marcus Aurelius, Selbstgespräche, übers., Berlin, 1913.

Balthasar, U.v. - Origenes, Geist und Feuer, ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg (in den Anmerkungen zitiert als "GF"), 1938.

Bardy, G. - Origène, Auszüge aus seinen Werken, übers., Paris, 1931.

Barker, Ph. - Seneca, letters to Lucilius, Vol. 1-2, Oxford, 1932.

Borleffs, J.G.Ph. - Index verborum quae Tertulliani de Paenitentia libello continentur, in :Mnemosyne, S. 6o, Leipzig, 1933.

Butterworth, W. - Origin on first principles, übers. London, 1936.

Dibelius, M. - Der Hirt des Hermas, in: Handbch.z.NT, Erg.-Bd., Tübingen, 1923.

Ebeling, H. - Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT, Hannover, 1929.

Engelbrecht, A. - Lexikalisches und biblisches aus Tertullian, in: Wiener Studien, 27, 19o5.

Enslin, Chr. - Mattidia, ein Roman aus dem 1. Jahrhundert (Clem. Hom.), übers., Stuttgart, 1929.

Fischer, R. - De usu vocabularum apud Ciceronem et Senecam Graecae philosophiae interpretes, Diss. Freiburg, 1914.

Forbiger, A. - Seneca, übers. 2. u. 3. A., Berlin, 1919.

Goodspeed, E.I. - Index patr. sive clavis Patr. apost., 19o7.

- Index apolog., Leipzig, 1912.

Hennecke, E. - Neutestamentliche Apokryphen, 2.A., Tübingen, 1924.

Kassowsky. - Concordantiae totius Mischnae, Vol.I., 1927.

Kautzsch, E. - Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, I-II, Tübingen, 19oo.

Kellner, H. - Tertullians sämtliche Schriften, übers., I-II, 1882.

- Tertullians ausgew. Schriften, übers. in BKV.

Merguet, H. - Lexikalisches zu den philosophischen Schriften Ciceros, Bd. III, Jena, 1894.

Mücke, J. - Epictet, Werke, übers., Heidelberg, 1926.

Pauly-Wissowa-Kroll. - Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. II.

Préchac, F. - Seneca, Des bienfaits, lat. und franz., Paris, 1926.

Schlatter, A. - Der Evangelist Matthäus, 2.A., Stuttgart, 1933.

Schmidt, H. - Epictet, Enchiridion, übers., Stuttgart, 1921.

Siouville, A. - Clemens Romanus, Homiliae, übers., Paris, 1933.

Stählin, O. - Clemens von Alexandreia, ausgew. Schriften, übers. in BKV I-V, 1934 - 1938.

Strack-Billerbeck. - Kommentar zum NT aus Talmud und Mischna, Bd. I-III, München, 1922 - 1926.

Tollinton, R.B. - Origenes, Selection from the comm. and homilies, in: Translations of Christian literature, Ser.1, Greec texts, London, 1929.

Zahn, Th. - Kommentar zum Evangelium Matthäus, Leipzig, 19o3.

Literatur

Altaner, B. - Patrologie, Freiburg, 1938.

Bardy, G. - Paul de Samosate, 2.A., Löwen, 1929.

Barth, F. - Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes, Basel, 1889.

Barth, P. - Die Stoa, 5.A., bearb. v.A.Goedeckemeyer, Stuttgart, 1941.

Bartsch, H.W. - Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien, in: Beitr.z.Fördrg. christl. Theol., 2,44, Gütersloh, 194o.

Bauer, W. - Mündige und Unmündige beim Apostel Paulus, Diss. Marburg, 19o2.

- Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, in: Beitr.z.hist.Theol., Tübingen, 1934.

Bauernfeind, O. - Artikel 'haplous' in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT, I, 385 f.

Bertram, G. - Artikel 'nepios' in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT, IV, 913 - 925.

Blumenthal, M. - Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten, in: TU 48,1, Leipzig, 1937.

Bonhöffer, A. - Epiktet und das NT, in: Rel.-gesch. Vers. und Vorarb., 1o, Gießen, 1911.

- Epiktet und die Stoa, Stuttgart, 189o.

Bornkamm, G. - Artikel 'mysterion' in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT, IV, 8o9 - 834.

Bousset, W. - Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 19o7.

- Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen, 1915.

- Kyrios Christos, 2.A., Göttingen, 1921.

Bousset-Greßmann. - Die Religion des Judentums im späthell. Zeitalter, in: Handbch. zum NT, 21, Tübingen, 1926.

Brandt, W. - Der Spruch vom lumen internum, in ZNW 14, 1913, S. 97 - 116, 177 - 2o1.

Brooke, A.E. - The commentary of Origin on St. Johns Gospel, Cambridge, 1896.

Bultmann, R. - Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, in: Forschg. z. Gesch. und Lit. des AT und NT, 13, Göttingen, 191o.

- Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: Glauben und Verstehen, Tübingen, 1933.

Cadiou, R. - Dictionnaires antiques dans l'oeuvre d'Origène, in: Revue des Etudes Grecques, 45, Paris, 1932.

Deißmann, A. - Das Urchristentum und die unteren Schichten, Göttingen, 19o8.

Denis, M.J. - De la philosophie d'Origène, Paris, 1884.

Ebeling, G. - Evangelische Evangelienauslegung, in: Forschg. z. Gesch. und Lehre des Prot., 1o,1, München, 1942.

Engelhardt, M.v. - Das Christentum Justins, Erlangen, 1878.

Ernesti, C. - Die Ethik des Titius Flavius Klemens von Alexandrien, in: Jahrb. f. Phil. und spek. Theol., Erg.-Heft 6, Paderborn, 19oo.

Esser, G. - Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn, 1893.

Faye, E. de - Gnostique et Gnosticisme, Paris, 1913.

- Origène, Bd. I-III, Paris, 1923 - 28.

Feine, P. - Stoizismus und Christentum, in: Theol. Lit. Blatt, 26, 19o5.

- Theologie des NT, 7.A., Leipzig, 1938.

Ficker, G. - Die Petrusakten, Leipzig, 19o3.

Grönbech, V. - Jesus, der Menschensohn, in: Zeitwende, Bd.I, übers. v. H.H. Schaeder, Stuttgart, 1941.

Grundmann, W. - Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre rel.-gesch. Voraussetzungen, 1938.

Harnack, A.v. - Zur Debatte über Deißmanns Vortrag "Das Urchristentum und die unteren Schichten", in: Verhandlungen des 19. Ev.-soz. Kongresses, Dessau, 1881.

- Dogmengeschichte, Bd.I, 4.A., Tübingen, 19o9.

- Die älteste dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs (Zephyrin bei Hippolyt, ref.), in: Sitz.-Ber.d.Berl. Ak. d. Wiss., phil. - hist. Kl., Berlin, 1924.

- Artikel "Monarchianismus" in RE, 3.A., Bd.XIII.

- Die Chronologie der altchr. Literatur, Bd. I-II, Leipzig, 1897 - 19o4.

- Marcion, 2.A., in: TU 45 (3,15), Leipzig, 1924.

Hartmann, N. - Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 194o.

- Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der griechischen Philosophie, Vortrag in der Berl. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., vom 14.1.1943, Berlin, 1943.

Hartung, Br. - Der Begriff der Teleiotes im NT, Leipzig, 1881.

Hase, K. - Kirchengeschichte, Leipzig, 1834.

Hatch, E. - Griechentum und Christentum, übers. v. E. Preuschen, Freiburg, 1892.

Hirzel, R. - Untersuchungen zu den philosophischen Schriften Ciceros, II,1, Leipzig, 1882.

Hoppe, H. - Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians, in: Skriffer utg. av. Vetensk. Soc. Lund, Lund, 1932.

Jonas, H. - Gnosis und spätantiker Geist, I, Göttingen, 1934.

Koch, A. - Clemens von Alexandrien als Lehrer der Vollkommenheit, in: Zeitschr. f. Askese u. Mystik, 7, Innsbruck, 1932.

Koch, H. - Pronoia und Paideusis, in: Arb.z.KG, 22, Berlin, 1932.

Köberle, A. - Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel, München, 19o5.

Kühner-Gerth. - Ausf. Grammatik der griech. Sprache, II,2, Hannover, 1904.

Labriolle, P. de - Celse et Origène, in: Revue historique, Paris, 1932.

Leeming, B. - A note on a reading in Tertullians de Baptismo "Credo quia . . . ", in: Gregorianum, 14, Rom, 1933.

Leisegang, H. - Die Gnosis, Leipzig, 1924.

Lietzmann, H. - Geschichte der Alten Kirche, Bd.I-II, Berlin, 1932, 1936.

Lichtenhan, R. - Die Offenbarung im Gnostizismus, Göttingen, 1901.

Lipsius, R.A.-Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. I-II, Braunschweig, 1883-90.

Lohmeyer, E. - Grundlagen paulinischer Theologie, in: Beitr. z. hist. Theol., 1, Tübingen, 1929.

Loofs, Fr. - Artikel "Christologie", in RE, 3.A., Bd. IV.

- Paul von Samosata, in: TU, 44,5, Leipzig, 1924.

Lortz, J. - Tertullian als Apologet, Bd. I-II, in: Münsterische Beitr. z. Theol., 9,16, Münster, 1927-28.

Macholz, W. - Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian, Diss. Jena, 1902.

McGiffert, A.C. - The God of the early Christians, New York, 1924.

Miura-Stange, A. - Celsus und Origenes, in: Beih.z.ZNW, 4, Gießen, 1926.

Mundle, W. - Der Glaubensbegriff des Paulus, Leipzig, 1932.

Muth, J.F.S. - Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, Mainz, 1899.

Norden, E. - Agnostos Theos, Leipzig, 1913.

- Die antike Kunstprosa, Bd.I, Leipzig, 1898.

Otto, K. - Der Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien, in: Zeitschr.f.d.hist. Theol., 29, 1859.

Pohlenz, M. - Klemens von Alexandrien und sein hellenistisches Christentum, in: Nachr.d.Ak.d.Wiss.z.Gött., phil.-hist.Kl., 3, 1943.

Praechter, K. - Die Philosophie des Altertums, 12.A., in: Überweg-Praechter, Grundriß der Gesch.d.Phil., Berlin, 1926.

Prucker, E. - Gnosis Theou, Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffs beim Apostel Paulus, Würzburg, 1934.

Rauer, M. - Die 'Schwachen' in Rom und Korinth nach den Paulusbriefen, in: Biblische Studien, 21, 2,3, 1923-1924.

Redepenning, E.R. - Origenes, Bd. I-II, Bonn, 1841-46.

Reitzenstein, R. - Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3.A., Leipzig, 1927.

Révay, J. - Bibliographie de Minucius Felix depuis 1906, in: Le Musée Belge, 16, 1912.

Scherer, W. - Clemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien, München, 1907.

Schlier, H. - Artikel 'idiotes' in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT, II, 215.

- Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, in: Beitr.z.ZNW, 8, Gießen, 1929.

Schmalz, J.H. - Lateinische Grammatik, bearb.v. Stolz und Schmalz, in: Handb.d. klass. Altertumswiss., II, 2.A., München, 1890.

Schmidt, C. - Die alten Petrusakten, in: TU, NF 9,1, Leipzig, 1903.

- Acta Pauli, Leipzig, 1904.

- Praxeis Paulou, Hamburg, 1936.

Schmitt, G. - Die Apologie der ersten drei Jahrhunderte, Mainz, 1890.

Schümmer, J. - Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians, 1933.

Schürer, G. - Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4.A., Leipzig, 1909.

Schürmann, G. - Die hellenische Bildung und ihr Verhältnis zur christlichen nach der Darstellung des Klemens von Alexandrien, in: Gymnasial-Programm Münster, 1859.

Söder, R. - Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike, in: Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, 3, 1932.

Völker, W. - Das Vollkommenheitsideal des Origenes, eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und den Anfängen christlicher Mystik, in: Beitr.z.hist. Theol., 7, Tübingen, 1931.

Wadstein, E. - Über den Einfluß des Stoizismus auf das älteste christliche Lehrbild, in: ThStKr, 53, 188o.

Wagner, W. - Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Clemens von Alexandrien, Diss. Marburg, 19o3.

Weber, F. - Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, hrsg. v. Fr. Delitzsch und G. Schneidemann, 2.A., Leipzig, 19o7.

Weizsäcker, C. - Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 3.A., Tübingen, 19o2.

Würthwein, E. - Der 'am ha arez' im Alten Testament, in: Beiträge z. Wiss. v. AT und NT, 4,17, Stuttgart, 1936.

Zahn, J. - Die apologetischen Grundgedanken der Literatur der ersten drei Jahrhunderte, Würzburg, 189o.

Zeller, E. - Die Philosophie der Griechen, III,1, 3.A., Leipzig, 188o.

Eingesehen wurden ferner die namhaften Kirchen-, Literatur- und Dogmengeschichten, ferner die einschlägigen Kommentare zu vorkommenden Stellen des AT und NT sowie lateinische und griechische Wörterbücher.

Infolge der Kriegsverhältnisse, die wegen Schließung der Berliner Staatsbibliothek eine etwaige Ergänzung mancher Kapitel nicht zuließen, konnten vor allem folgende Werke nicht eingesehen werden:

Cramer. - Catenae Graecorum Patrum, 1838-44.

Christ, W. - Philologische Studien zu Clemens von Alexandrien, in: Abhdl. d. Münchener Ak.d. Wiss., 21,2, München, 19oo.

Weber, M. - Dogmengeschichte.

Pitra. - Analecta sacra.

Schreiner, Th. - Seneca, 1935.

===================

Vorwort

1) Vorbemerkung

"Wie ist 'Kirche' heute möglich?" - mit dieser Frage beschäftigen sich seit Jahrzehnten nicht nur Männer der Kirche, sondern auch weiteste Volkskreise. Sie wird aus zwei Beweggründen heraus gestellt: Der erste hat mehr das Verhältnis der Kirche zum Staat im Auge, für den zweiten steht das zentrale Anliegen der Kirche, ihre Verkündigung, im Vordergrund. In diesem speziellen Sinne gestellt lautet die Frage dann: "Wie ist die Verkündigung der Kirche heute möglich?" Im Grunde haben sich die Männer der Kirche dies in jeder Epoche gefragt. Und bis auf die heutige Zeit ist das Problem das gleiche geblieben: Die Kirche muß, wenn anders sie wirklich Kirche sein will, ihre Verkündigung so ausrichten, daß sie für alle Menschen - Schlichte wie Gebildete - verständlich und "passend" ist.

Das Problem ist also soziologischer Natur: Die Kirche will die Masse, darf aber nicht nur Breiten-, sondern muß auch Höhentendenz haben. So ist sie in einer gewissen Zwiespältigkeit, denn - dies ist schon mit dem Hinweis auf Schlichte und Gebildete gesagt - es gibt Schichtungen im geistigen und religiösen Leben: eine "naive"und eine"geistig höherstehende" Schicht. Innerhalb der Schichten kann man wieder Stufen unterscheiden: Die Menschen sind für das Geistige, Religiöse und Ethische verschieden veranlagt.

Die erste der genannten Schichten umfaßt Menschen, für die die Kirche Absolutheitscharakter in jeder Beziehung hat und für die es keine andere Möglichkeit einer Offenbarung gibt. Teils wollen sie nicht reflektieren, weil sie schlicht und einfach eben "nur" glauben wollen, teils können sie es nicht, weil ihre geistigen Anlagen für Reflexionen nicht ausreichen, teils strebt ihre Seele zu tieferem Eindringen in die Wahrheiten des Christentums, aber eine Verkündigung an

sie muß ihrem allgemeinen Bildungsniveau entsprechen, teils hindert sie der tägliche Existenzkampf daran, die Seele für höhere Ansprüche freizumachen: sie bleibt aus der Not heraus am Kampf ums Dasein kleben. Und schließlich gibt es auf dieser Schicht der Naiven solche, die Suchende sind, für die Kirche und Bibel aber nichts mehr bedeuten.

Die Schicht der "geistig höherstehenden" umfaßt Menschen, die Christen sein wollen, die sich aber durch eine lediglich an "schlichte" Christen gerichtete Verkündigung nicht angesprochen fühlen würden. Sie wollen über die naive Selbstgewißheit hinaus und suchen eine geisteswissenschaftliche Begründung ihres Glaubens, wohl auch einen endgültigen Halt im Wechsel des wissenschaftlichen Weltbildes. Oft ist "Christentum" für sie ein auf sich selbst gestelltes verinnerlichtes Christsein - sie finden keinen Anschluß an die historischen Kirchen. Auch auf dieser geistig höheren Schicht gibt es solche, für die die Bibel nichts mehr bedeutet, die aber Klarheit suchen in einer Welt, die Zweifel, Sorgen und Unsicherheiten bringt. Wieder andere auf dieser Schicht wollen sich durch Reflexionen und Denken selbst erlösen. Entweder denken sie sich aus allerhand religiösen Elementen einen religionsgeschichtlichen Synkretismus zurecht oder sie erheben sich in eine ästhetisierende Kunstreligion. Schließlich gibt es auf beiden Schichten noch die, die Anhänger der verschiedenen Religionssurrogate sind: Natur, Gewissen, Menschheitsidee usw., und die, die völlig unreligiös sind.

Die Stufen kehren also auf beiden Schichten, der naiven und der geistig höherstehenden, wieder. Sofern bei beiden die Bereitwilligkeit und Aufgeschlossenheit zum Hören vorhanden ist oder sofern es sich um Christen handelt, muß die Kirche in ihrer Verkündigung auf beide eingehen, muß sie die Fühlung zwischen ihnen herstellen, muß sie nach Berührungspunkten suchen. Die Anthroposophie will nur den Gebildeten verständlich sein, die Kirche aber weiß, daß in Christus a l l e

Schätze der Weisheit verborgen sind. Sie hat gewissermaßen eine demokratische und eine aristokratische Tendenz.

In der Einleitung, die Friedrich Loofs seinem "Paul von Samosata" voranstellt, finden sich die Worte: "Verdienen nicht die Vorstellungen neben denen der Theologen besondere Beachtung? Hingewiesen habe ich auf beides. . . Wer dennoch hierin einen Mangel empfindet, den bitte ich überzeugt zu sein, daß auch ich mich freuen würde, wenn meine Arbeit nach dieser Seite hin ergänzt würde[1]." Diese Sätze, einige Stellen aus den Kirchenvätern - vor allem Tertullians Wort über die simplices in adv. Prax.[2] und häufige Bemerkungen in den Dogmengeschichten wiesen mich darauf hin, daß es im Urchristentum eine mehr oder minder fest umrissene Gruppe von Gläubigen gegeben hat, die simplices, ἁπλούστεροι oder ἰδιῶται genannt wurden. Hier liegt zweifellos ein Gegensatz vor zwischen einfachen und verständigeren Christen, so muß man schon an Hand der betreffenden Wörter selbst feststellen.

Das Problem der simplices - wenn der Gegensatz zwischen Ungebildeten und Gebildeten jetzt auf diese kurze Formel gebracht werden darf - oder der Schichtungen im Christsein hat es jedoch nicht nur in der alten Kirche gegeben. Dies geht schon aus dem, was zu Beginn hier entwickelt wurde, hervor. Auch in der Religionsgeschichte gibt es von altersher eine Schichtung, nämlich die zwischen Priestern und Laien. Der Priester wird nicht nur in primitiven Religionen als der Gottheit näherstehend gedacht: Im Judentum, aber auch in den orientalischen Kulten, ist dies ein wesentliches Merkmal. Das Christentum kennt jedoch eine solche Schichtung ursprünglich nicht. In einer Zeit, da der 'Hohepriester' die Verkörperung der jüdischen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit war, sprach Jesus das paradoxe Wort, daß ausgerechnet die 'Einfältigen' die der Seligkeit teilhaftigen Lieblinge Gottes seien (Mt 5,3). Aber schon bei Paulus zeigen sich Ansätze einer Schichtung, bis bei den Alexandrinern durch die Einwirkung der Gnosis und andere Einflüsse die Schichtung fixiert

wird und komplizierte Unterscheidungen und Stufungen aufgestellt werden.

Ob es sich um die Apologeten, um Clemens, Origenes, Chrysostomus, Augustin, Thomas von Aquino, Luther oder Schleiermacher handelt: Mit dem Problem der simplices stehen die Männer der Kirche immer in einem typischen Dilemma: Sie müssen dem Vorwurf, die Kirche sei eine Versammlung der Ungebildeten, entgegentreten. Die eine Möglichkeit einer Abweisung dieses Vorwurfs bestände darin, daß die Männer der Kirche dagegen sagen: Die Kirche ist nicht eine Versammlung der Ungebildeten, sondern der Gebildeten. Dies ist ihnen aber schon historisch nicht möglich, denn die Kirche ist Trägerin des Gedankens vom V o l k e Gottes im Neuen Bund als Nachfolgerin des Alten Bundes. Ihrem Wesen liegt ein Verleugnen der simplices eben so fern, wie es ihr fern liegt, ein aristokratischer Klub nach Art mancher frühgnostischer Richtungen oder lediglich Anstalt für die "Geheimreligion der Gebildeten" zu sein. Die andere Möglichkeit einer Abweisung dieses Vorwurfs ist, daß die Männer der Kirche den Anspruch, Kirche für die simplices zu sein, rechtfertigen. Hierbei müssen sie jedoch bedenken, daß sie so die gebildete Welt nicht erobern können, sondern sie vielmehr von sich aussperren. Wenn ein Schleiermacher sich an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion wendet, dann tut er es, so betrachtet, aus demselben Grunde wie die altchristlichen Apologeten, die das Christentum als die wahre Philosophie anpriesen. Die Männer der Kirche können nicht freiwillig oder leichten Herzens auf die Gebildeten verzichten, sondern müssen ihnen gegenüber die Gleichwertigkeit der geistigen Höhe, die die Kirche bietet und besitzt, unter Beweis stellen.

Wie werden die Männer der Kirche nun mit diesem Problem fertig - wir kennzeichneten es als demokratisches und aristokratische Tendenz der Kirche oder als das Problem der simplices? Wanntauchen das Problem der simplices und die Bezeichnung simplex, haplousteros und idiotes in der Kirche zum ersten Male auf - denn von Haus ist dem Christentum ja eine Schichtung unbekannt. Wie stellen sich die Kirchenväter zu

diesem Problem und überhaupt zur Tatsache der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis? Es wurde anfangs gesagt, die Frage der Verkündigung sei für die Kirche eine Existenzfrage. Im Zusammenhang mit dem eben Gesagten wird schon erkennbar, daß eine Geschichte der Methode der kirchlichen Verkündigung gleichzeitig eine Geschichte der simplices sein muß. Die vorliegende Untersuchung schließt zwar vorläufig mit Origenes ab. Es wird aber schon aus diesen kurzen "Studien zur Geschichte der simplices" die Richtigkeit dieser These bewiesen werden.

Naturgemäß konnte nicht bei den 'dankbarsten' Zitaten aus Tertullian o.ä. begonnen, sondern es mußten zunächst die Ansätze und die Ursprünge untersucht werden, die zur Bildung einer als simplices gekennzeichneten Klasse von Christen geführt haben. Daher hat diese Arbeit einmal ein dogmengeschichtliches Gepräge. Eine kurze Untersuchung der Tatsache, daß es überhaupt eine Schichtung in der menschlichen Erkenntnis gibt, durfte jedoch nicht fehlen so daß eine philosophische Orientierung geboten werden mußte. Vollständigkeit konnte hier jedoch nicht erreicht werden; es kam nur auf die Zusammenstellung gewisser Gedankengänge an, die auf die Patristik hinübergewirkt haben. Dann bedingt das Thema, daß auch sprachliche und lexigraphische Hinweise nicht fehlen dürfen. Deshalb sollen diese am Rande der Arbeit liegenden Hinweise im Vorwort gebracht werden; sie sind für das Verständnis der Arbeit aber immerhin notwendig.

2) Sprachlicher Hinweis

Es sei hier zunächst auf d a s d e u t s c h e W o r t 'E i n f a l t' und 'einfältig' kurz eingegangen. 'Einfalt' bedeutet 'keine Falte haben', nicht 'zwiespältig' sein. Es besagt nicht das gleiche wie das Wort 'naiv': Vielmehr stellt die 'Naivität' eine Variation der 'Einfalt' dar, der ein Beigeschmack nicht gänzlich ausgebildeter Bewußtseins-

haltung zukommt. Eine ganze Reihe von Begriffen kann man anführen, die alle, einander ergänzend, den Komplex wiedergeben, der mit dem bloßen Wort 'Einfalt', das schon im Mittelhochdeutschen nachweisbar ist[3], und 'einfältig' ausgedrückt wird: Treuherzigkeit, Unbefangenheit, Schlichtheit, Ungekünsteltheit, Reinheit, Unschuld, Lauterkeit, Geradheit, Unverstelltheit, Arglosigkeit, Biederkeit, Zutraulichkeit. Wenn dieser Gesamtheit von Substantiven noch das Beiwort 'kindlich' hinzugefügt wird, hat man etwa das, was dem komplexen Wort 'Einfalt' entspricht, denn 'einfältig' im Sinne von 'ohne Falte sein' ist im Grunde nur das Kind. Wer die 'Einfalt' nicht mehr besitzt, wird im Deutschen wohl als 'zwiespältig' bezeichnet, man erkennt solche Menschen an ihrer inneren Zerrissenheit oder ihrem 'gekünstelten Wesen'. Es kann 'geistreiche Einfalt' geben bei einem Menschen, der alle Hybris abgelegt hat, der die Grenze der menschlichen Reflexion kennt, dessen Gemüt willig und aufgeschlossen sich die Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen trotz des Besitzes höchster menschlicher Weisheit oder Macht bewahrt hat (Goethe, Wilhelm I., Planck[4]). Auch eine ganze hohe Kultur kann eben durch ihre Schlichtheit wirken - man denke an Winckelmanns Worte von der "edlen Einfalt und stillen Größe" des Griechentums[5]. Und zahllose Beispiele lassen sich aus der Kunst anführen: Runge, Thoma, Matthias Claudius und vor allem Anton Bruckner als Mensch und als Künstler!

Auf der anderen Seite gibt es aber auch eine Abart der Einfalt, die einen Beigeschmack von 'geistigem Mangel' aufweist. Sie hat diesen Mangel jedoch nur in der Meinung einer Welt, in die ein im Grunde schlichtes und naives Individuum nun einmal gestellt ist, und in dieser Welt ist eben listige Klugheit, Heuchelei, egoistische Ausnutzung des Wissens und Verstellung maßgebend. Weiß sich die Einfalt nicht dagegen zu wehren - und das ist zumeist der Fall, da sie nicht hinter die 'Schliche' der Welt kommt -, wird sie im Auge der Menschen zur 'Einfältigkeit'. 'Einfalt' möchte der Welt ganz schlicht

und naiv vertrauen, 'Einfältigkeit' h a t der Welt vertraut, und die Welt hat sie verurteilt. Sieht solche 'Einfältigkeit' in der Welt nur Treue, Recht und Ehrlichkeit, so hat sie in der Meinung der Welt einen Beigeschmack von Dummheit, ihr fehlt es womöglich an geistigen Qualitäten. In diesem Sinne hat etwa das Ausland das Phantom des 'deutschen Michel' gezeichnet. Einen negativen Einschlag weist übrigens auch das aus dem Lateinischen ins Deutsche übernommene Wort 'simpel' auf.

D a s l a t e i n i s c h e W o r t 's i m p l e x' hat als Gegensatz das 'duplex' und ist zunächst durch seinen Gegensatz zu diesem bestimmt. Es bedeutet in eigentlichem Sinne einen Gegensatz zum Zusammengesetzten, Vermischten, zu dem, was nicht aus einer Einheit besteht[6)]. In übertragenem Sinne bedeutet es einen Gegensatz zum Besonderen, Vielartigen, Gekünstelten und erlangt dann den Sinn 'einfach, schlicht, moralisch' usw. Das Substantiv 'simplices' als klassifizierender Begriff einer Schicht von Menschen taucht m.W. erst relativ spät, und zwar in der christlichen Literatur auf.

Ebenso wird erst in der christlichen Literatur - auch hier etwa zur gleichen Zeit wie im Lateinischen - das Substantiv des g r i e c h i s c h e n ἁπλοῦς zur Klassifizierung verwendet. Auf die Bedeutung des Wortes ἁπλοῦς hier einzugehen ist nicht nötig, da darüber ein ausführlicher Artikel von Bauernfeind in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT vorliegt[7)]. Auch hier liegt der Gegensatz in der Zwiegespaltenheit = διψυχία[8)].

Während im Lateinischen 'simplex' nur durch Umschreibungen wiederzugeben ist, wie 'anima candida, rectitudo animi, animus semper sibi constans' o.ä., hat das Griechische die Synonyma ἠλίθιος und ἀκέραιος . ἀκέραιος ist von der Vulgata in Mt 10,16 mit 'simplex' übersetzt worden. ἠλίθιος , das sich wie ἀκέραιος auch in den Zitaten dieser Arbeit findet und von ἠλεός , 'töricht, einfältig, dumm' (mente aberrans, stolidus, stultum reddens) abgeleitet ist, hat jedoch wie

ἠλεός eine mehr negative Bedeutung.

Im Laufe dieser Arbeit wird nun, namentlich bei Clemens und Origenes, nicht nur die substantivierte Positivform der Adjektive 'simplex' und ἁπλοῦς begegnen, sondern auch der Komparativ. Dieser Gebrauch hat aber keine besondere Bedeutung, etwa in dem Sinne, als ob die als simpliciores oder als haplousteroi Gekennzeichneten noch einfältiger seien als die simplices oder die haploi. Es ist eine Eigentümlichkeit, die nicht erst in der spätrömischen oder spätgriechischen Literatur erscheint, daß die Komparationsgrade ihren besonderen Wert oft nicht beibehalten. Das Lateinische kennt schon früh eine Abschwächung der Komparationsgrade, die beim Superlativ begann und dann sehr bald auch auf den Komparativ übergriff, zunächst auf die Formen 'melior, peior, maior' und 'minor'[9].

Auch der Grieche verwendet den Komparativ oft, ohne ein Vergleichsglied anzuführen. Jedoch scheint der Komparativ im Griechischen nicht so vollständig seine Bedeutung eingebüßt zu haben wie im Lateinischen. Kühner führt aus, der Grieche "bedient sich jedesmal der Komparativform, wenn er die an dem Gegenstande haftende Eigenschaft als in irgendeinem Grade jenes Maß überschreitend erkannte." Der Komparativ wurde - und das gilt auch vielfach für das Lateinische - "daher da angewendet, wo wir uns der Adverbien 'zu', 'allzu' in Verbindung mit dem Positive bedienen, sooft irgend ein allgemeiner Gedanke, wie : 'als er gewöhnlich ist, . . . als es billig ist . . . ,' dem Redenden klarer oder dunkler vorschwebte[10]." Der Gedanke an einen Gegensatz tritt aber auch oft so zurück, "daß bei der deutschen Übersetzung geradezu der Positiv verwendet wird[11]." Umgekehrt werden aber auch die Adjektive, "besonders die, welche einen Mangel oder eine Schwäche bezeichnen, . . . auch im Positive in komparativischem Sinne mit dem Infinitive gebraucht", wobei die komparative Bedeutung nicht im Positive selbst liegt, sondern nur durch die Vergleichung der Gegensätze bewirkt wird[12]."

Gegenüber der ausgesprochen abschwächenden Bedeutung, die der Komparativ im Lateinischen schließlich bekommen hat, ist also im Griechischen eine kleine Nuancierung zu beobachten, auf die aber nur am Rande hingewiesen werden soll. Wie noch gezeigt werden wird, legen einige Kirchenväter der haplotes eine bestimmte Bedeutung bei; sowohl Clemens wie auch Origenes weisen ihr oder dem, dessen Glauben haplous ist, einen eigenen Platz innerhalb der ecclesia oder der Lehre zu. Wenn sie also von haplousteroi sprechen, dan scheinen sie damit zum Ausdruck bringen zu wollen, daß diese Gläubigen - bei allem Zugeständnis der Notwendigkeit einer gewissen haplotes - über das erlaubte Maß hinausgehen und eben 'allzu' einfältig sind. Es ist aber angebracht, darauf hinzuweisen, daß sich bei Clemens und Origenes Zusätze wie πάνυ oder sogar der Superlativ ἁπλούστατοι finden - und dies doch, um die so Gekennzeichneten als ganz und gar Einfältige zu umschreiben. Offensichtlich hatte also in der späteren Gräzität der Komparativ eine ähnliche abschwächende Bedeutung wie im Lateinischen der späteren Zeit, worauf ja auch Kühne in der eben zitierten Stelle hinweist (sogar ohne die Heranziehung spätgriechischer Autoren), wenn er empfiehlt, in der deutschen Übersetzung den Positiv anzuwenden. Es wird also im Folgenden auf Komparationsformen nicht eingegangen werden.

Über das Wort idiotes wird ausführlich im Text selbst gehandelt werden. Hierüber liegt in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT ein Artikel von Schlier vor[13].

3. Philosophische Orientierung

Es wurde schon angedeutet, daß der Einfältige sich u.a. dadurch auszeichnet, daß er nicht reflektiert; er ist fern von jeder Spekulation. Sein Kennzeichen ist das 'bloße Glauben', das des Verständigen die 'Erkenntnis'. Denn alles

geistige Leben vollzieht sich in voneinander abgestuften Schichten, da sich die Menschen als solche nun einmal lediglich anatomisch, nicht aber geistig gleich sind. Der Philosoph sieht im einfältigen religiösen Glauben bloßes Fürwahrhalten von Lehren und sagt daher wie Kolbenheyer in seinem Spinoza-Roman 'Amor Dei': "Am Glauben stirbt die Philosophie, sie will Erkenntnis!" Der Philosoph 'schichtet' zwischen solchen, die alles 'für wahr halten' aus Autoritätsgründen und solchen, die 'Erkenntis' suchen.

Damit kommen wir zu einer wichtigen Frage, die uns auch in vorliegender Untersuchung beschäftigen wird, der Frage der Stufen und Schichten des Geistigen und des Glaubens. Mit der negativen Bedeutung, die das Wort 'einfältig' auch haben kann, ist a priori schon die Tatsache einer Schichtung einzugeben, einer Schichtung zwischen solchen, die eben 'einfältig' und solchen , die 'verständig' sind. Der Verständigere steht auf einer höheren Stufe als der (einfältig-) Dümmere.

Das Problem des Stufen- und Schichtenbaus im Geistigen ist ein ontologisches Problem. Ist eine Ontologie auf einen Stufenbau ausgerichtet, also auf eine Weiterentwicklung des Geistigen, so ist sie dynamischer, stellt sie hingegen mehr Schichten auf und trennt das seelische vom organischen Sein, so ist sie statischer Natur. Es ist ein Kennzeichen moderner Naturwissenschaft, daß sie von einer Schichtung zwischen Organischem und Anorganischem immer mehr Abstand nimmt, daß die Biologie immer weiter ins bisher für 'leblos' Angesehene hinabsteigt - man denke an die neuesten Ergebnisse der Virusforschung und die Erforschung des Eiweißmoleküls. So auch in der modernen Philosophie: Auch hier ist eine Abkehr von der statischen und eine Hinwendung zur dynamischen Orientierung zu beobachten. Obgleich der Philosoph Nikolai Hartmann bewußt eine Kategorienlehre darstellen will - also eine statisch orientierte Ontologie zu geben beabsichtigt - und von 'Fundamentalkategorien' spricht, kommt in seinen 'kategorialen Gesetzen' doch zum Ausdruck, daß trotz aller Schichtung die

höhere Schicht auf der niederen 'aufruht', daß die untere Schicht die Vorbedingung für die höhere darstellt, die trotz allem unabhängig von jener ist. In Weiterführung aristotelischer Gedanken heißt es bei Hartmann: "Der höhere Vollzug ist von innen her durch die andere Art des Einsatzes und der seelischen Aktivität bedingt. Es ist ein richtiges Continuum der Formen gemeint[14]." Der kategoriale Aufbau beginnt beim "natürlichen Anfang, beim erfaßbar Einfachsten und Niedersten[15]." Die Erkenntnis selbst ist mannigfach abgestuft, wie schon Aristoteles gesehen hat[16]. Auf der Stufe naiver Erkenntnis haftet der Mensch an der Dinglichkeit[17], denn nicht logisch und alogisch sind eigentliche Stufenunterschiede[18]. Es kommt also weniger "auf die feineren Unterschiede an als auf die Richtungsunterschiede im Gegensatz wissenschaftlicher und naiver Erkenntnis[19]."

Wenn Hartmann scheinbar gegen jede Metaphysik, die wie die aristotelische "aussieht wie ein einziges großes Gezogensein 'nach oben'" (also gegen eine Dynamik in der Ontologie) ankämpft, die "ohne Zweifel dem metaphysischen Einheitsbedürfnis dient[20]", weil er eine Verwischung der Schichtengrenzen befürchtet[21], so ist diese 'Schichtung' doch keinesfalls nur statisch. Die höheren Kategorien sind von den niederen abhängig, und nicht umgekehrt. "Die Kategorien der niederen Schichten sind weitgehend in der höheren enthalten[22]", sie kehren in ihnen wieder. "Dieses schlichte . . . Gesetz der Schichtenzugehörigkeit ist von allergrößter systematischer und didaktischer Bedeutung[23]." Die Dynamik kommt also auch bei Hartmann trotz allen Schichtenbaues zum Durchbruch: "Die Welt ist eben ein Stufenreich, und jede Stufe in ihr hat ihre eigenen Prinzipien[24]." Oder er definiert: "Die Schichtung des Seienden in der realen Welt ist ein einseitiges Anwachsen der kategorialen Struktur vom Elementaren zum Differenzierten und Komplexen. Ein Stufenreich kommt überhaupt erst dadurch zustande, daß die höheren Schichten etwas vor den niederen voraus haben, ein Plus an kategorialer Determination besitzen.

Aber das könnten sie nicht, wenn ihre Kategorien sich auch determinierend in die niederen Schichten hinein erstreckten[25]."

So wie der Neuplatonismus sich das Höhere aus dem Niederen 'entfaltet' dachte - aus der ἅπλωσις die ἐξάπλωσις -, so ist "bei aller eigentlichen 'Entwicklung' das Höhere im Niederen als Anlageelement enthalten[26]!" Das Niedere wird durch Höheres "überformt" oder, wo dies unmöglich ist, "überlagert"[27]: Wir werden noch sehen, wie sich eine 'Überformung' bei Clemens beobachten läßt, während bei Origenes offensichtlich mehr eine 'Überlagerung' der Schichten zu beobachten ist.

Die Gedanken Nikolai Hartmanns wurden etwas ausführlich wiedergegeben, weil sie für die folgende Untersuchung die systematisch-philosophische Unterbauung liefern können. Die von Hartmann entwickelten Gesetzmäßigkeiten werden wir überall nur bestätigt finden und im Schlußwort noch einmal auf sie zurückkommen.

===============

KAPITEL I.

SCHICHTUNGEN UND STUFUNGEN AUSSERHALB DES CHRISTENTUMS

K A P I T E L I.

S C H I C H T U N G E N U N D S T U F U N G E N A U S S E R H A L B D E S C H R I S T E N T U M S

§ 1

Schichtungen bei Plato und Aristoteles

Die eigentlichen Ursprünge des Schichtungsgedankens finden sich auf der Höhe der antiken Philosophie. Aber schon die vorsokratische Philosophie hatte gesehen, daß die menschliche Erkenntnis bei allen Menschen inhaltlich nicht gleichartig ist und hatte auch erkannt, daß die Wahrnehmung allein über das eigentliche Wesen der Dinge nicht Auskunft gibt. Sie führte daher eine zweistufige Gliederung ein, die Stufung von αἴσθησις und νόησις. Diese Gliederung ist nach Nikolai Hartmann als die älteste Fassung dessen anzusprechen, was man früher unvollkommen mit 'logisch' und 'alogisch' umschrieb[1]. Während die αἴσθησις nicht nur die Wahrnehmung allein, sondern alles, was zur naiven Dingauffassung gehört, umfaßte, stellt die νόησις, die 'Einsicht an sich', das eigentliche Element des wissenschaftlichen Erkennens dar. "Wo die αἴσθησις nur Rätsel aufgibt, da geht die νόησις auf den Grund und gibt Lösungen. Diese Ungleichwertigkeit, an der gleichwohl die höhere Stufe nicht ohne die niedere, und nicht ohne Einklang mit ihr, bestehen kann, ist der Ausgangspunkt der antiken Ontologie gewesen[2]."

Eine deutliche Stufenordnung führte aber erst Plato ein, wenn auch im Vergleich zu Aristoteles bei ihm nur von Ansätzen zu einer Schichtenlehre gesprochen werden kann[3]. Bekanntlich besteht nach Plato die Seele aus zwei nach Wesen und Ursprung verschiedenen Teilen, der ψυχὴ λογιστική (oder νοητική) und der ψυχὴ ἄλογος. Die unvernünftige Seele wird wiederum geteilt in τὸ θυμοειδές und in τὸ ἐπιθυμητικόν (oder φιλοχρήματον). Der Mut als der edlere Teil der unvernünftigen Seele wird von ihm 'männliche Seele', der andere

Teil als Sitz der Empfindungen und Begierden 'weibliche Seele' genannt. Platos Seelenlehre ist also je nach dem Standpunkt dicho - oder trichotomisch, letztlich aber dichotomisch, da dem sterblichen Seelenteil ein unsterblicher gegenübersteht. Er führt die Seelenteilung nicht, "wie in neuzeitlichen Philosophien, nach 'Vermögen' (Erkenntnis, Streben, Gefühl) durch, sondern . . . nach dem Gegensatz der höheren und niederen Schichten. Es handelt sich nicht um den Unterschied des Erkennens und des Strebens, sondern um Stufen, und zwar sowohl des Erkennens als auch des Strebens.[4]" Der unteren Schicht, auf der die niederen, vom Körper abhängigen Mächte herrschen, steht die obere, von der Vernunft geleitete gegenüber, zwischen beiden aber ist die Schicht des 'Strebens' gelagert. Aus dieser Überlagerung der einzelnen Schichten ergibt sich - modern gesprochen - , daß keines der auf jeder Schicht wirkenden Prinzipien für sich allein besteht, sondern existentiell durch die Prinzipien der anderen Schicht bedingt ist oder auf ihnen beruht. Daß eine Schicht so ist, wie sie ist, ist nur im Bezogensein auf das niedere Prinzip verständlich, "es ist kein Abgetrenntes (χωριστόν)[5]".

Entsprechend der Schichtung in Seelenteile mit ihren Niveauunterschieden findet sich bei Plato auch eine Schichtung zwischen δικαίοις und solchen, die diese Qualität nicht besitzen. So haben Musäus und sein Sohn Eumolpos τοῖς δικαίοις .. Hades ein "Symposion der Frommen" verheißen[6]. Die Götterweisheit wird nur ihnen überliefert.

Während Plato das Schichtungsprinzip im Grunde nur am Menschen als an dem höchsten Glied der Welt durchführt, geht **A r i s t o t e l e s** darüber hinaus. Er kennt nicht nur Schichten der menschlichen Seele, sondern er greift weiter und denkt sich die ganze Welt von einer Stufenordnung durchzogen[7].

Zunächst seine Auffassung von den Seelenteilen: Er hat eine Trichotomie der Seele wie Plato. Außer der ernährenden und empfindenden Seele gibt es noch die höhere Art, die denkende Geistesseele (νοῦς). Während die Leibesseele nie die allerletzten Wahrheiten erfahren kann, ist der von außen kommenden Geistesseele die Erkenntnis intuitiv gegeben. Hartmann hebt in der aristokratischen Seelenlehre die "funktionale Dreiteilung" hervor, die als "Überlagerung" gedacht ist[8]. Über der untersten Stufe, der reinen Vitalfunktion, steht die Vernunft und die Überlegung. Als mittlere Stufe ist die der Wahrnehmung und des Begehrens gesetzt, innerhalb dieser Stufe aber findet sich wieder eine weitere Stufenfolge nach den einzelnen Sinnesgebieten. Grundsätzlich wichtig ist, wie Hartmann hervorhebt, daß das Hauptaugenmerk des Aristoteles darauf liegt, "zu zeigen, wie immer die höhere Stufe auf der niederen aufruht, ohne sie nicht bestehen kann, während diese ohne die höhere sehr wohl besteht; nicht weniger aber ist es ihm darum zu tun, daß dennoch immer die höhere Stufe ihr eigenes, durchaus selbständiges Prinzip hat[9]."

Neuerdings hat Hartmann diese Gedanken noch vertieft[10]. Die unterste Seelenschicht, das leibliche Leben oder die Vitalseele, ist ein rein biologisches Prinzip und stellt sich dar als organisches Sein (θρεπτικὴ καὶ φυτικὴ ψυχή). Auf der zweiten Schicht, der ψυχὴ αἰσθητικὴ καὶ ὀρεκτική, beginnt das bewußte Seelenleben; sie ist die Schicht des geistigen Seins. Diese beiden unteren Schichten sind heterogen. Für die unterste Schicht selbst trifft kaum noch die Qualifikation 'Seelenschicht' zu, sie ist nur etwa eine "Schicht des Menschenwesens". Die dritte Seelenschicht ist die der vernünftigen oder geistigen Seele (νοῦς) und begreift in sich das geistige Sein. Streng genommen greifen, so urteilt Hartmann, die unterste und oberste Schicht über das seelische Sein hinaus, und nur die mittlere gilt im eigentlichen Sinne als seelisches Leben. Auch hier zeigt sich die schon bei Plato bemerkbare Gesetzmäßigkeit, daß die höhere Schicht zwar gegen die untere inhaltlich selbständig ist, weil in ihr

eben ein eigenes, höheres Prinzip auftritt, daß sie aber auf der unteren "aufruht"; sie hat der unteren Schicht gegenüber kein χωριστόν , sondern steht in Seinsabhängigkeit von ihr[11]. So ist nach Aristoteles "der Mensch ein geschichtetes Wesen, und die Schichten der Welt kehren in ihm wieder[12]."

Diese Welt hat auch eine bestimmte Rangordnung. Über der unfaßbaren Materie steht die ὕλη ; es folgen σῶμα φυσικόν, σῶμα ὀργανικόν, ζῷον ἔμψυχον. dann der Mensch in der ihm erreichbaren Vollkommenheit. Über den nur "beseelten Lebewesen" steht der Mensch als "politisches Lebewesen". Die Schichtung setzt sich jedoch weiter fort, denn der Mensch kann die ἀρετή mit der σοφία und der νόησις erreichen. Und schließlich kann er nach Erreichung dieses Vollkommenheitsgrades noch die νόησις in der νόησις νοήσεως erlangen, womit als höchste Stufe das reine geistige und schauende Leben erreicht ist. Doch dieser Schau ist in Vollkommenheit nur die Gottheit selbst fähig[13].

Zu vermerken ist noch, daß - soweit mir bekannt ist - bei Plato und Aristoteles eine Verwendung der Termini ἰδιώτης oder ἁπλούστερος im Sinne einer Schichtung nicht begegnet - abgesehen natürlich von der Gegensätzlichkeit Laie - Fachmann, Bürger - König und ähnlichen Bedeutungen. In der griechischen und römischen philosophischen Literatur wird das Wort 'idiotes' ja zum Teil in der speziellen Bedeutung verwendet, daß damit der Gegensatz zum Philosophen oder zum sittlich Gebildeten herausgestellt werden soll. Hier ist es die Stoa, deren Vertreter eine Ethik vorgetragen haben, die in ihrer schroffen Verachtung des idiotes und in der Fixierung einer Kluft zwischen Weisen und Unweisen beispielgebend für spätere Entwicklungen auf christlichem Gebiet geworden sind. Die stoische Schichtung hat namentlich auf Clemens stark eingewirkt.

§ 2

Weise und Unweise in der Stoa

Auch in der stoischen Morallehre wird - wie bei Plato und Aristoteles - weniger die Bezeichnung idiotes für den Unweisen gewählt, weil dies Wort ja ganz allgemein lediglich den Ungeübten, den Laien, die Privatperson, das Individuum oder den Außenstehenden bezeichnet. Nur dort, wo es unmißverständlich ist, daß mit idiotes der Unweise, der Tor, gemeint ist, erscheint es anstelle des sonst in der Stoa üblichen φαῦλος. Der σπουδαῖος stellt die höhere Schicht, der φαῦλος die niedere dar.

Der Weise steht im Brennpunkt der stoischen Ethik. Er ist die Konkretisierung der Tugend und Weisheit selbst. Während in der älteren Stoa das Ideal des tugendhaften Weisen als realisierbar galt - es wäre wohl niemand Anhänger der stoischen Lehre geworden, wenn er von vornherein trotz allen Studiums doch immer ein Unweiser blieb! - wurde die Kluft zwischen Weisen und Unweisen im Laufe der Entwicklung der stoischen Lehre bis zur späteren Stoa immer größer, bis schließlich eine doppelte Moral entstand. Zunächst waren aber beide den selben Gesetzen unterworfen und unterschieden sich nur durch die Art, wie sie ihnen genügten[1]. An der wahren Glückseligkeit hatte jedoch in der älteren Stoa nur der Weise teil, und alle anderen sind für immer davon ausgeschlossen. Hier kommt also eine radikale Schichtung zum Ausdruck, eine absolute Andersgeartetheit. Der σπουδαῖος allein hat die richtige Ansicht über die Götter und die Gottesverehrung,

er allein kann wirklich fromm sein, die φαῦλοι jedoch sind gottlos und unheilig.

In der späteren Stoa tauchen statt der Schichten allmählich Stufen auf. Sie kannte statt der hochmütigen Verachtung der Toren auch ein Gefühl des Mitleids mit der sittlichen Schwäche des Menschen. Besonders bei Seneca gründet sich dieses Gefühl auf das Bewußtsein von der Verwandschaft aller Menschen untereinander[2]. Die stoische Schilderung des Toren kann[3] "mit der christlichen Ansicht über den Unwiedergeborenen, und der ganze Dualismus der Weisen und Toren mit dem Dualismus der Gläubigen und Ungläubigen" verglichen werden. 'Ohne Falsch' (ἀκίβδηλος), ohne Eitelkeit, sanftmütig (πρᾶος) und ruhig ist nur der Weise[4]. Wir erkennen hier, daß dem stoischen Weisen dieselben Eigenschaften beigelegt werden, wie sie Jesus von den Gläubigen fordert, und eine Stelle wie Mt 1o,16 würde als Parallele gelten können, wenn im Evangelium nicht gesagt würde, daß der Sanftmütige und der, der 'ohne Falsch' ist, auf die Weisheit dieser Welt gut verzichten und auch als 'geistlich Armer' ins Himmelreich eingehen kann.

Die Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit des Menschen wurde jedoch immer stärker empfunden. Deshalb setzte die Stoa zwischen Weisen und Unweisen schon früh eine Zwischenklasse ein, die 'Fortschreitenden' (προκόπτοντες), die schließlich die Stelle des Weisen, der sich als bloßes Ideal entpuppt hatte, einnahmen[5] und die nach Graden unterschieden wurden. Seneca teilt sie in drei Arten ein:

1. Die über viele der schlimmsten Übel hinaus, aber noch nicht frei von Affekten sind,

2. die auch diese überwunden haben, aber vor Rückfällen nicht sicher sind,

3. die von allen Lastern usw. ohne Gefahr eines Rückfalls frei sind.

Eine absolute sittliche Festigkeit mangelt aber auch den Fortgeschrittenen der höchsten Stufe. Es erscheint also hier eine klare Stufung, die an die späteren christlichen Stufensysteme erinnert. Die höhere Stufe hat vor der niederen immer ein Plus voraus, 'ruht' aber auf ihr 'auf'.

Eine interessante Parallele zu späteren christlichen Anschauungen ergibt sich noch bei folgender Betrachtung: Als höchstes Gut kann in der Stoa die Glückseligkeit erreicht werden. Sie ist jedoch bei Weisen und Unweisen ihrem inneren Gehalt nach verschieden. Der W e i s e schöpft die Glückseligkeit allein aus seinem Inneren. Er ist a u t a r k . Der U n w e i s e , und zwar der fortgeschrittene, ist nicht auf sich allein gestellt, sondern in dem Besitz der Glückseligkeit a b h ä n g i g von dem B e s i t z ä u ß e r e r G ü t e r [6]. So wird in ähnlicher Weise auch den simplices der späteren christlichen Zeit zugestanden, für ihren Glauben sei das naive Festhalten am Buchstaben, an Wundern und dergleichen notwendig, während denen, die im Vollbesitz eines höheren Glaubens sind, der Logos Einsicht genug gibt [7].

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich die spätere Stoa mit ihrer Nachsicht gegenüber den Mitmenschen und ihrer Predigt von der Bruderschaft aller Menschen vielfach mit christlichen Anschauungen berühre. Es entsteht die Frage: Läßt sich nun auch eine Verwandschaft mit der früheren oder späteren christlichen Anschauung vom idiotes feststellen?
Es sollen daher nun die Philosophen zu Wort kommen, bei deren Ethik die Ähnlichkeit mit christlichen Anschauungen am augenscheinlichsten ist: Die späten Stoiker Epictet und Marc Aurel sowie Cicero, der hinsichtlich seiner Ethik größtenteils Stoiker ist.

E p i c t e t wußte, daß sittliche Bildung das höchste ist, was ein Mensch erreichen kann. Er war sich daher trotz allen Selbstbewußtseins stets seiner Unvollkommenheit bewußt

und rechnete sich nur zu den 'Fortgeschrittenen'[8]. Das Ziel, Philosoph zu sein, kann nach ihm eigentlich jeder erreichen, aber nur der kleinste Teil der Menschen bringt die Kraft auf, sein ganzes Wesen zur Erreichung dieses Ziels umzugestalten[9]. Die idiotai bei Epictet haben ein anderes Verständnis von Glück und Unglück, Freiheit und Knechtschaft, Leben und Tod als der Weise: "Der erste Unterschied zwischen einem idiotes und einem Philosophen ist, daß jener sagt, 'o, wie macht mich der Sohn, der Bruder, der Vater so unglücklich!', dieser hingegen, wenn ihm etwa ein Seufzer ausgepreßt wird, die Sache näher betrachtet und sagt,' o,wie mache ich mich selbst unglücklich'[10]. Im Gegensatz zum idiotes ist der Philosoph in seinem Handeln autark: Ἰδιώτου στάσις καὶ χαρακτήρ· οὐδέποτε ἐξ ἑαυτοῦ προσδοκᾷ ὠφέλειαν ἢ βλάβην, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἔξω· φιλοσόφου στάσις καὶ χαρακτήρ· πᾶσαν ὠφέλειαν καὶ βλάβην ἐξ ἑαυτοῦ προσδοκᾷ.[11] Der idiotes sucht deshalb beim μάντις Rat, der ihm Gutes und Böses verkünden soll; aber auch hier zeigt sich die unterschiedliche Bewertung des höchsten Gutes: Der idiotes und der Weise haben eine entgegengesetzte Auffassung von ihm[12]. Der Weise muß deshalb im Umgang mit den idiotai besonders vorsichtig sein. Wenn er mit ihnen zusammenkommt, soll er nicht davon reden, daß er philosophisch gebildet sei und soll nicht die idiotai mit seinem Wissen blenden, vielmehr soll er nach den θεωρήματα *handeln*[13]. Sogar in der Diskussion können die idiotai den Weisen gefährlich werden. Sie führen sie herum, wie sie wollen, weil sie nach ihren Anschauungen und Grundsätzen reden, während die Reden der Weisen saft- und kraftlos bleiben, weil sie nur Lippenbekenntnisse sind. *Die Kraft der idiotai liegt in ihrer festgegründeten Anschauung, die unüberwindlich ist*[14]. Wer sich schließlich zu oft mit den idiotai einläßt, muß dafür sorgen, daß er ihnen nicht ähnlich wird, er soll sie eher zu seiner An-

schauung umbilden. "Nur allzu leicht wird der selbst rußig, der mit einem berußten Menschen umgeht[15])!" Die Kluft zwischen Weisen und idiotai erweist sich aber bei jeder Unterhaltung aufs neue: Der Weise vermag mit dem idiotes nichts anzufangen. "Hat er ihn ein wenig auf die Spur geführt und der Gegher macht einen Absprung, so kann er ihn schon nicht mehr auf die rechte Bahn zurückführen, sondern schimpft ihn aus und verlacht ihn: ἰδιώτης ἐστίν· οὐκ ἔστιν αὐτῷ χρήσασθαι.[16])

Im lateinischen Christentum der ersten Jahrhunderte wird als Bezeichnung der schlichten und ungelehrten Gläubigen für idiotai das Wort simplices gebraucht. Kennzeichnend für den *Bedeutungswandel*, den 'simplex' hierbei erfuhr, ist die Verwendung dieses Wortes in der späteren Stoa. *Für Cicero ist der simplex zum Teil noch Vorbild*: "Itaque viros fortes et magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus; quae sunt ex media laude iustitiae[17])." Die simplices des Cicero sind ingenuus, iustus, bonus und unterscheiden sich durch diese Tugenden von den obscuri, astuti, fallaces, malitiosi, callidi, veteratorii und vafri[18]). Er gebraucht zwar auch simplex in der Bedeutung 'einfach, schlicht, bieder'[19]), aber die idiotai der anderen Stoiker heißen bei ihm 'imperiti'. Vor diesen imperiti braucht man das Wesen der Philosophie nicht genau darzulegen[20]). Wir werden später sehen, daßim Christentum der Alexandriner genau dieselbe Schichtung wieder auftaucht: Vor den simplices braucht man die höchsten Geheimnisse der Lehre nicht aufzuzeigen, da sie diese doch nicht verstehen[21]). Unter einem simplex verstehen sie als 'Gnostiker' trotz aller Wertschätzung der simplicitas den imperitus. So, wie sich Civero de off. I, 63 und III,57 äußert, können sie es allerdings in gewissem Sinne auch - als Männer der Kirche. Sie sind eben 'kirchliche' Gnostiker. Auf welche Weise die

Alexandriner dies fertigbringen, wird noch deutlich gemacht werden.

Für M a r c A u r e l gilt das Gleiche wie für Cicero. Er verwendet das Wort haplous wie Cicero den Begriff simplex. Die haplotes fordert er als höchstes zu erreichendes Ziel: "Dein Schmuck sei Einfalt, Bescheidenheit und Gleichgültigkeit gegen alles, was zwischen Tugend und Laster in der Mitte liegt[22]." "Bald wirst du tot sein und bist doch immer noch nicht lauter, nicht leidenschaftslos, nicht frei von Argwohn[23]." D i e A u f g a b e d e r P h i l o s o p h i e i s t , E i n f a c h h e i t u n d B e s c h e i d e n h e i t z u v e r b r e i t e n, im Gegensatz zur Aufgeblasenheit[24]. Das schlichte, ungekünstelte Gebet ist wertvoller als das kluge Bekenntnis der Lippen[25]. Die Schlichtheit der Gottesverehrung steht ihm ebenso hoch wie Epictet, seinem Lehrmeister, der für den Volksglauben der Unerfahrenen und Unschuldigen eintritt und die tadelt, die ihre Zweifel gegen die überlieferte Religion zu laut äußern und durch ihre Gedankenlosigkeit noch den letzten Damm einreißen, der diese unerfahrenen und naiven Menschen vom Bösen bisher abgehalten hatte[26].

Zusammenfassend ist zu sagen, daß in der Stoa nach anfänglicher Schichtung der Stufenbau etwas mehr zur Geltung kommt. Den idiotai wird zwar die höchste Erkenntnis nicht zuteil, aber der idioteia und der haplotes wird schließlich doch eine Berechtigung zuerkannt. Auf Parallelen zu späteren christlichen Erscheinungen wurde bereits verwiesen. Finden sich nun außerhalb des Christentums noch andere bemerkenswerte Schichtungsgedanken? Zu religionsgeschichtlichen Vergleichen größeren Umfangs fehlte Vf. die Zeit. Naheliegend ist es jedoch, einen Blick auf verwandte Anschauungen in der jüdischen Religion zu werfen. Wir fragen uns jetzt also: Gibt es auch im Judentum einen Schichtungsgedanken? Wie stellt sich die jüdische Religion zum idiotes?

§ 3

Idiotai und haplousteroi im Judentum

Das rabbinische Judentum übernahm das griechische ἰδιώτης als Lehnwort und schrieb הֶדְיוֹט. Dabei erfuhr dieses Wort keinen eigentlichen Bedeutungswechsel, wenn auch der Nachdruck auf der Bedeutung 'Unwissender gegenüber dem Gesetzeskundigen' zu liegen scheint. Interessant ist, daß nicht nur der gewöhnliche Priester gegenüber dem Hohenpriester[1], sondern auch der Hohepriester selbst als 'Hedjot' gilt, wenn er das Gesetz übertritt und dadurch die Vorrechte von Amt und Würde verliert[2]. Unter einem 'Hedjot' konnte man jedoch in der älteren rabbinischen Literatur auch einen 'Chaber' (חָבֵר = Genosse, d.h. der Pharisäer) verstehen, also einen Gesetzeskundigen. Nur bezeichnet dies dann einen 'Chaber', der nicht zu den 'Weisen' (חֲכָמִים) zählte. Er hielt sich zwar streng an die levitischen Gesetze, war aber eigentlich 'Laie' gegenüber dem, dessen Beruf das Studium des Gesetzes war. Erst der spätere Sprachgebrauch der Rabbinen hatte sich vom dem des Alten Testaments, wonach jeder Israelit ein 'Chaber' des anderen ist, soweit entfernt, daß nur die Gelehrten noch 'Chaberim', Kollegen, waren. Wir finden in der älteren rabbinischen Literatur also einen Sprachgebrauch, der das griechische ἰδιώτης zwar in seinen vielfältigen Bedeutungen übernimmt, im Gegensatz zum späteren christlichen Gebrauch des Wortes aber dem 'Hedjot' weder einen einfältigeren Glauben zuschreibt, noch ihm eine Glaubenserkenntnis überhaupt

a b s t r e i t e t . Dies bringen auch Schürer und Weber durch den Hinweis zum Ausdruck, daß den Gegensatz zum 'Chaber' nicht die Ungelehrten ('Hedjotot'), sondern "die Masse derer, bei welchen keine pünktliche Beobachtung des Gesetzes vorausgesetzt werden darf"[4], bildeten und daß der 'Hedjot' "nicht mit dem 'Am-haarez' zu verwechseln" sei[5]. Auf den Begriff 'Am-haarez' soll im folgenden näher eingegangen werden.

Im Vordergrund steht bei der Unterscheidung zwischen 'Hedjot' und 'Chaber' nicht ein Schichtungsgedanke; es handelt sich mehr um eine Stufung, um eine Überhöhung. Zwischen 'Am-haarez' und religiösen Juden besteht jedoch eine eindeutige Schichtung. Während ein 'Hedjot' gesetzeseifrig sein konnte, verstand man im Spätjudentum unter 'Am-haarez' die 'Ungesetzlichen'[6], auch die L a i e n und U n g e b i l d e t e n[7]. Gegenüber dem Alten Testament ist hinsichtlich des Begriffes 'Am-haarez' ein völliger Bedeutungswandel eingetreten, denn dort ist dieser Begriff nach der soziologischen Seite hin charakterisiert, während das Spätjudentum mehr das religiöse Moment in den Vordergrund stellt. Darauf hat Würthwein aufmerksam gemacht, der auch zeigt, wie innerhalb des Alten Testaments selbst der Gebrauch von 'Am-haarez' nicht einheitlich ist[8]. Ursprünglich, von der Zeit Davids an bis zum Exil, spielte der 'Am-haarez' eine große politische, soziale und militärische Rolle[9], ja er war der erste Stand, dem das Wohl des Staates am Herzen lag[10] und ganz allgemein terminus technicus zur Bezeichnung der Oberschicht[11]. Schon bei Ezechiel (Ez. 45,22; 46, 3.9) aber und in Lev. 4,27, also zu einer Zeit, wo der alte Staat nicht mehr besteht und für eine Oberschicht kein Platz mehr da zu sein scheint, treten "an Stelle weltlicher Differenzierungen . . . religiös - kultische Unterscheidungen[12]." Das ganze Juda und Israel umfassende Volk, das in der Zukunft wieder von Palästina Besitz ergreifen wird, wird hier unter 'Am-ha-

arez' verstanden.

Nach dem Exil spricht man wohl auch vom 'Am-haarez' als von einer Oberschicht, aber sie ist jetzt "vor allem die samarische, dann die philistäische, ammonitische, moabitische[13]." Dieser nachexilische 'Am-haarez', der es für vorteilhaft ansah, mit den vornehmen Kreisen der umgebenden Völkerschaften in eheliche Verbindung zu treten, wird von Nehemia (Neh. 13, 23-27) bekämpft mit dem Erfolg, daß die streng jüdische Gesetzlichkeit über die Toleranz der vornehmen Kreise siegt[14]. Hier liegt der Ursprung für die abwertende Behandlung des 'Am-haarez' in der Zeit Jesu. Die ehemalige Oberschicht hatte sich in der Beobachtung der Kult- und Reinheitsgesetze als unzuverlässig erwiesen. Jetzt war 'Am-haarez' ganz allgemein der 'Ungesetzliche', bis schließlich Rabbi Hillel sagen konnte: "Kein Ungebildeter hat Religion, kein Laie ('Am-haarez') ist fromm[15]." Wie seit der Zeit Sirachs der Gelehrte immer mehr zum Typus des Frommen wird, die Ungebildeten die Gottlosen werden und wie der Gedanke der lehrbaren Frömmigkeit immer mehr ausgestaltet wird, hat Bousset in seiner "Religion des Judentums" dargestellt[16].

Wurde dieser Gegensatz zwischen den genauen Beobachtern der Thora und den 'Am-haarez', die sich dem Studium der Thora nicht hingaben - vielleicht auch, weil sie gar nicht lesen konnten - einerseits noch vertieft, wie die Mischna zeigt[17], so beweisen andererseits die neutestamentlichen Gestalten des Simeon, des Zacharias und der Elisabeth, daß das Spätjudentum auch Volkskreise kannte, die in ihrer schlichten Frömmigkeit einen dem Pharisäismus entgegengesetzten Typus der Religiosität verkörperten. Aus diesen Kreisen des einfachen Volkes kamen die ersten Anhänger Jesu. Von der Zeit der Makkabäer an bis zur Zeit des Neuen Testaments läßt sich so ein Zug schlichter Volksfrömmigkeit verfolgen, dessen Merkmal und Grund-

p r i n z i p d i e E i n f a l t (ἁπλότης) ist. Es wird zwar nicht direkt von haplousteroi geredet, dafür aber geben zahlreiche jüdische Schriften Einblick in die religiöse Haltung jener Kreise, die den haplousteroi christlicher Zeit etwa gleichzusetzen sind. In erster Linie handelt es sich bei diesen Schriften um die 'Psalmen Salomos' und die 'Testamente der 12 Patriarchen', ferner kommen in Betracht das 1. Makkabäerbuch, die Bücher Henoch und Daniel, die 'Himmelfahrt des Moses' und das 'Leben Adam und Evas'[18].

Im Vordergrund steht auch in diesen einfachen jüdischen Kreisen das Bewußtsein von der Erwählung Israels als dem Volke Gottes, daneben aber auch der Gedanke der demütigen Gottesfurcht, das Erbarmen mit den Sündern und die Abkehr von den vergänglichen Werten. Als wichtigstes ethisches Prinzip stellt sich jedoch die haplotes dar, namentlich in dem 'Testament Issachars' mit dem Untertitel 'über die Einfalt'[19]. In gewissem Gegensatz zur kasuistischen Ethik der Pharisäer wird darauf hingewiesen, daß das Tun des Guten jede böse Handlung ausschließe. Der 'Einfältigkeit' wird die Habgier und die 'Zwiespältigkeit' gegenübergestellt[20]. Der 'Einfältige', den das 'Testament Issachars' fordert und kennzeichnet, "sieht alles in Einfalt, ohne mit den Augen die Schlechtigkeiten von der Verführung der Welt aufzunehmen, damit er nicht etwas von den Geboten des Herrn verdreht sieht[21]." Anstatt "Vorwitz zu treiben mit den Geboten des Herrn und den Handlungen des Nächsten" soll er in Einfalt seinen Rücken beugen, "um Ackerbau zu treiben" und sich mit Feldarbeiten zu beschäftigen, "wie es jeglichem Ackerbau entspricht[22]." Wenn dabei dem Einfältigen geraten wird, Ackerbau zu treiben, also Bauer zu werden, so klingt darin ein soziales Moment an. Der Einfältige wird sozial klassifiziert. Eine ähnliche Schichtung, bei der auch das soziale Moment berücksichtigt wird, werden wir später bei den Apologeten und Origenes kennenlernen.

Der soeben gekennzeichnete Einfältige besitzt nun nicht etwa mindere Geistesgaben als andere Juden, er unterscheidet sich jedoch von seinen Glaubensgenossen darin, daß er seinen Intellekt nicht dazu mißbraucht, um die Gesetzesvorschriften zu umgehen. Hier wird die Einfalt also völlig positiv gewertet. Auf die Lehre selbst wird das Prinzip der Einfalt aber nicht ausgedehnt, zumindest nicht in einem Maße wie bei Jesus, der die 'geistlich Armen' und die Kinder selig pries.

================

K A P I T E L II.

D A S U R C H R I S T E N T U M

§ 4

Jesus

Die im vorigen geschilderten Schichtungs- und Stufungstypen begegnen auch in den Evangelien. Wenn die Pharisäer beispielsweise über die an Jesus Glaubenden sagen (Joh. 7,49), "das Volk, das nichts vom Gesetz weiß, ist verflucht", so verurteilen sie wie die Rabbinen den 'Am-haarez'[1]. Gegen diese Haltung aber wandte sich Jesus in einem Wort wie dem Jubelruf (Mt 11,25); die 'Kleinen', derer er sich annimmt, sind 'Am-haarez'[2]. Seine Haltung ist der der Pharisäer völlig entgegengesetzt. Er sitzt mit 'Zöllnern und Sündern' zu Tische (Mt 9,9 ff und Parallelen)[3] und nimmt sich der 'Geringsten' an (Mt 10,42). Den 'Sachverständigen' und den Gelehrten ist seine Botschaft verborgen, den νήπιοι aber (Mt 11,25) und den Kindern (Mt 18,3) ist sie offenbar. Sie werden von ihm πτωχοὶ τῷ πνεύματι genannt (Mt 5,3), d.h. sie stehen hinsichtlich "ihres inneren Lebens, also vor Gott im Gefühl ihrer Unfähigkeit, sich selbst zu helfen, als Bettler da[4]." Die Parallele (Lk 6,20)[5] macht es deutlich, daß sowohl an die sozial Tiefstehenden als auch an alle gedacht ist, die mit geistigen Gütern nicht gesegnet waren, ob arm oder reich. "Sie kannten weder in genügendem Maße die Auslegung, noch trauten sie sich die Kraft und die Freudigkeit zu, nach den Satzungen der Rabbinen ihr religiöses Leben erfolgreich zu ordnen und zu regeln[6]."

Wie groß das Paradox war, das Jesus mit dieser Seligpreisung von Mt 5,3 aufstellte, hat in anschaulicher, wenn auch etwas überspitzter Form der dänische Religionshistoriker Vilhelm Grönbech gezeigt[7]. Der Kulturfeind und Gotteslästerer Jesus versteht nichts oder will nichts davon ver-

stehen, daß Gottesfurcht und Weltklugheit dem Juden gleichbedeutend sind. "Wenn Jesus unterwegs einen Armen, will sagen ein geistig verhunztes Individuum trifft, hört man ihn diesen nie fragen, ob er das Unwürdige seines Zustandes empfindet und ob er sich nach etwas Höherem sehnt, sondern er grüßt ihn froh wie einen alten Freund und sagt bloß sein 'Du Glücklicher'![8]" Ja, Grönbech wagt es fast, Jesus als - wie man heute sagen würde - 'Kulturbolschewisten' hinzustellen: "Indem er leichtsinnig den Unterschied zwischen Weisheit und Torheit verwischte, machte Jesus das ganze Leben zu einem blinden Chaos von Zufälligkeiten . . . Er tilgte alle Grenzen zwischen Verstand und Unverstand. An die Stelle der Selbstbeherrschung setzte er den Instinkt[9]."

Daß Jesus tatsächlich anders lehrte, zeigt das Wort Lk. 12,48:" Von jedem, dem viel gegeben worden ist, wird viel gefordert werden, und wem man viel anvertraut hat, von dem wird man umso mehr verlangen[10]." Wem die Erkenntnis des göttlichen Willens gegeben ist, hat also auch die Pflicht, diese Aufgabe auszunützen. Hier liegt somit ein Beweis vor, daß Jesus auch in gewissem Sinne eine gegebene Schichtung anerkennt. Grönbech scheint über das Ziel hinauszuschießen, wenn er ausführt, Jesu Lobpreis der Armen sei "recht besehen nichts anderes als eine Verzerrung der tiefen Wahrheit", die in den Psalmen oder sonst im Alten Testament ausgedrückt werde, wonach die von den Gottlosen mit Füßen getretenen Armen Gottes Weisheit besitzen und sich durch kein Leiden in ihrer Demut oder ihrem Gottvertrauen erschüttern lassen: "Wir verstehen dies im Geist und in der Wahrheit", so heißt es bei Grönbech weiter, "sie sind arme Kinder Gottes, weil sie einen geistigen Reichtum haben, die Weisheit Gottes . .". Aber "Jesus braucht das Wort 'Arme' von dem geistigen Abhub, der nie Gottes Weisheit verstanden hat und sich darum nicht über die Heiden erheben kann[11]."

In der Grönbech'schen Kontrapunktik wird jedoch nur angedeutet, daß sich Jesus in seinem Lobpreis der geistigen Einfalt gerade gegen den jüdischen Anspruch wandte, daß ein "Proletarier" nur "aus erster Hand fromm und gut werden konnte" und "die Weisheit erst von anderen empfangen mußte..., die bessere Einsicht in Gottes Gebote" hatten als er selbst[12]. Was den Juden bei Jesus als 'laus stultitiae' erschien, ist ja im Grunde Laienfrömmigkeit. Dies freilich wird von Grönbech übersehen. Jedoch hat auch seine beredte Einseitigkeit ihr Gutes: Sie läßt aufs deutlichste erkennen, was dem Pharisäismus an Jesu Botschaft anstößig war: Jesus "setzt die Kulturlosen zu Richtern über das, was Recht und was Unrecht ist. Er untergräbt die Kultur, und damit lästert er Jahve. Seine Verachtung der Weisheit ist Gotteslästerung[13]."

Die Botschaft Jesu vom Reiche Gottes kann nur von den einfachen und unverbildeten Gemütern der νήπιοι erfaßt werden und nur ihnen gilt sie. Schon die Septuaginta kennt neben der Bedeutung des νήπιος als "des schwachen, unschuldigen, dem Unheil der Welt wehrlos ausgelieferten" Kindes das Verständnis, das darunter den Frommen, der im Sinne der Welt einfältig ist", begreift[14].

Einen Gegensatz zwischen Gläubigen ersten und zweiten Ranges kennt Jesus nicht, wohl aber kann er sagen, daß das tiefere Erfassen der Geheimnisse des Himmelreichs nicht allem Volke, sondern nur seinen Jüngern gegeben ist. Von ihnen allein gilt: γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας[15]. Allerdings heißt das im Zusammenhang der Stelle, daß nur d e r Jesus versteht, dem das Gehör für seine Worte, die Parabeln, gegeben ist; an den anderen erfüllt sich die Verstockungstheorie mit der Weissagung des Jesaias: "Mit den Ohren werdet ihr hören und werdet es nicht verstehen, und mit sehenden Augen werdet ihr sehen und werdet es nicht ver-

nehmen[16]." Jesus forderte aber vom Volke nicht das γινώσκειν. In den Evangelien wird γινώσκειν nie, wie bei Paulus, in Verbindung mit θεός gebraucht, außer bei Joh. 17,3[17], vielmehr forderte Jesus das εἰδέναι, συνιέναι, αἰσθάνεσθαι : den Glauben.

Eine intellektuelle Aneignung des Glaubens gibt es für Jesus ebenfalls nicht. "Fleisch und Blut" können nicht erkennen, daß Jesus der Sohn Gottes ist (Mt 16,17). Pistis bedeutet ihm mehr als Gnosis, ist aber auch zugleich Gnosis. Das γνῶναι θεόν ist nicht Ergebnis eines menschlichen Erkennen Gottes, sondern Folge eines Erkanntwerdens von Gott aus, ein Akt der Erwählung. Norden weist darauf hin[18], daß die Anschauung, wonach das Erkennen Gottes von seiten des Menschen voraussetze, daß der Mensch seinerseits zuvor von Gott erkannt werde, nicht christliches Sondergut, sondern "Gemeinbesitz orientalisch-hellenistischer Mystik" sei. Man darf jedoch nicht vergessen, daß dies nur von den 'Eingeweihten' der Mysterienkulte galt. Von einem schriftlich fixierten "mystisch-theosophischen" Traktat schließlich, aus dem Norden zufolge der Verfasser der Logienquelle die Motive für Mt 11,25 übernommen haben soll[19], ist nichts bekannt. Nichtsdestoweniger muß auch Norden zugeben, daß der Evangelist "dem alten Weine eine neue Würze gegeben"hat: "Der christliche Soter, von dem die Nepioi lernen sollen, daß er sanft und demütig von Herzen ist, richtet seinen Appell an die Mühseligen und Beladenen, denen er aus Liebe und Erbarmen den Frieden geben will. Hier durchblitzt eine neue Sonne das alte Dunkel der anspruchsvollen Traktate von harten und hochmütigen Magiern, Theurgen und 'Propheten'.[20]"

So ist Jesu Stellung zu dem Gedanken der 'Unmündigkeit' und 'Einfalt' kurz und schlicht zu kennzeichnen mit dem Wort: "Es sei denn, daß ihr euch umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen"(Mt 18,3).

Hier liegen Kern und Ursprung der christlichen Lehre von der Einfalt[21].

Auf die Kirchenväter scheint nun eine Stelle der Evangelien eingewirkt zu haben, in der von der 'Einfalt' die Rede ist. Es ist weniger das Wort aus Mt 6,22 f (Lk 11,33-35), in der die 'Einfalt' des Auges gefordert wird[22], als der Ausspruch Jesu in Mt 1o,16 b: "Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben." Der Codes Cantabrigensis hat hier statt ἀκέραιοι (=rein) das Wort ἁπλούστατοι. Nestle vermutet, daß der Cod. Cantabr. diese Bezeichnung aus der Vulgata entnommen hat, die übersetzt: "Estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae."[23]

Das Paradox war nun durch Jesus aufgestellt: Nicht die Weisen, sondern die Einfältigen werden selig! Wie ist diese Lehre aber in der urchristlichen Gemeinde gewahrt worden? Es ist bezeichnend für die Unerhörtheit und den Absolutheitscharakter der Botschaft Jesu, daß selbst ein Mann wie Paulus seinem Meister hier nicht streng folgen konnte. Aus der Seligpreisung der simplices - wenn dieser Ausdruck hier einmal vorweggenommen werden darf - wird bei ihm bereits eine Schichtung, die sich schon deutlich abzuzeichnen beginnt. Da unser Thema auch sprachgeschichtlicher Natur ist, muß zunächst wieder auf die Verwendung der zur Debatte stehenden termini technici eingegangen werden.

§ 5

Paulus, Apostelamt und Nepioi

Das Wort ἰδιώτης findet sich in den paulinischen Briefen dreimal: 1. K 14,16 und 23 sowie 2. K 11,6. Das Adjektiv ἁπλοῦς gebraucht Paulus nirgends, wohl aber das Substantiv ἁπλότης, das siebenmal angewendet wird. Ein Beweis dafür, wie sich Paulus an den allgemein üblichen Sprachgebrauch der Koine hält und völlig unbefangen das Wort schreibt, ist die Stelle 2. K 11,6, wo ἰδιώτης 'Laie' heißt und sich Paulus selbst als einen 'Laien in der Rede' bezeichnet, der in den Dingen der Gnosis aber zu Hause ist. Wenn der Apostel, dem in Korinth leicht der Vorwurf ungeschulter Rede gemacht werden konnte (2. K 1o,1o; 1. K 2,4), gerade in einem Brief an diese Gemeinde sagt, es käme nicht darauf an, ob man 'Laie des Worts', sondern vielmehr darauf, ob man 'Laie in der Erkenntnis' sei, so führt uns dies Wort sogleich mitten in die Eigenart der paulinischen Theologie hinein: Der Apostel sieht es als sein Amt an, die 'Erkenntnis' des Glaubensgeheimnisses vollständig zu offenbaren, und zwar nicht nur Bevorzugten, sondern allen[1].

Auch wenn aus 1. K 2,6 zunächst (Vers 6-7) scheinbar hervorgeht, "als ob Paulus eine nur für die Vollkommenen bestimmte, vor Unreifen geheimzuhaltende Mysterienlehre vortragen wolle"[2], so liegt gerade an dieser Stelle der Nachdruck darauf, daß nicht die Art der Belehrung, sondern die 'Weisheit Gottes', das 'Wort vom Kreuz', geheimnisvoll ist. Die Weisheit Gottes ist aber nicht durch erhöhte Geistesanstrengungen zu erwerben, sondern ist ein Geschenk Gottes. W o h l g i b t e s z w e i S t u f e n d e s G l a u -

bens, nepioi und teleioi, aber es gibt nicht zwei Klassen von Gläubigen , deren eine geringeres Heil empfinge als die andere[3]. Paulus kennt Stufen der Offenbarung, aber nicht Schichten höheren oder niederen Glaubens.

Diese entscheidende Grundlage paulinischer Theologie wird auch dadurch nur zum Teil verdunkelt, daß der Apostel das den Hellenisten vertraute Wort 'Gnosis' verwendet, daß er zwischen Psychikern und Pneumatikern schichtet und so in der Schichtung der religiösen Erkenntnis einen Schritt getan hat, dessen Folgen erst zur Zeit eines Clemens und Origenes voll zur Geltung gekommen sind[4]. Paulus wird nicht durch ein wissenschaftliches Interesse geleitet oder gar durch den Wunsch nach einer Isolierung von der Umwelt ähnlich der des gnostischen Mysten: Dem Apostel dient die Gnosis zur Förderung des Glaubens und der Erbauung der Gemeinde[5]. Die Subjektivität der menschlichen Erkenntnis und die mit ihr gegebenen Schichtungen in der Erkenntnisfähigkeit des Einzelnen werden durch das Gnadengeschenk Gottes, die Geistesgabe, aufgehoben (Gal 4,9).

Es gibt auch bei Paulus besonders Begnadete, die eine über das dem gewöhnlichen Christen eignende Maß hinausgehende Einsicht besitzen (1. K 13,2; 12,8; 1,5; 2.K 8,7). Zu dieser Gnosis, diesem tieferen Eindringen in die christlichen Mysterien, kann jeder Christ heranreifen (Phil 1,9; Kol 1,9f), da sie dem Menschen nicht durch Anspannung und Ausnutzung seiner natürlichen Erkenntnisfähigkeit, sondern durch den Geist Gottes erschlossen wird. So ist der Glaube das Primäre; die Erkenntnis als das Sekundäre hat die Glaubensinhalte zu entfalten und gegen Anfeindungen zu schützen[6].

Einen Schritt weiter in dieser Richtung und eine stärkere Auseinanderhaltung von Pistis und Gnosis bedeutet es, wenn der Apostel Phil 3,9 die Gnosis von der Pistis loslöst (s.a. Eph 4, 13-15; Kol 2)[7]. Der Kampf auf dem Missionsfelde mußte den Apostel dahin führen, der christlichen Gnosis die Aufgabe der schärferen Formulierung der christlichen Wahrheit zu stellen, da der bloße Glaube der Gefahr der Verfälschung durch Irrlehrer zu unterliegen drohte.

Wie bei Jesus ist also Voraussetzung für die Erkenntnis ein Erkanntwerden von Gott aus (s.a. Phil 3,12; 1. K 8,3). Aber Paulus geht weiter: Dies göttliche Wunder des Erkanntwerdens macht aus dem alten 'natürlichen Menschen', dem Psychiker oder Sarkiker, den geisterfüllten 'Pneumatiker', der niemanden mehr nach dem Fleisch kennt - nicht einmal mehr den historischen Christus (2. K 5,16). Auch dieser Schritt des Apostels hat sich als schwerwiegend für die nachfolgende Entwicklung der Christologie erwiesen, die in ihrer alexandrinischen Form schließlich den historischen Jesus von Nazareth den simplices ließ und für sich lediglich den pneumatischen Logos-Christus in Anspruch nahm. Der Apostel jedoch preist noch wie Jesus die Armen (1. K 1, 18-31) und die, "die nichts vorzuweisen haben, die in radikalem Sinn nichts vor Gott sind als Wartende[8]."

Aber die Situation der paulinischen Missionsreden ist doch eine andere als die, mit der es Jesus zu tun hatte. Zweierlei ist hier wichtig: Einerseits mußte Paulus in Korinth die Erfahrung machen, daß seine Hörer mit der Einfachheit seiner Verkündigung nicht zufrieden waren. Sie merkten wohl den Unterschied zwischen seiner u n g e l e h r t e n S p r a c h e und der rednerischen Schulsprache, die sie zu hören gewohnt waren. Der antike Mensch wurde durch alles äußerlich Unvollkommene und Unschöne bei einer Rede empfindlich berührt[9]. Die Erfahrungen des Apostels in Korinth zeigen, in welchem Maße man im Bannkreis des Hellenismus eine

Schichtung der Äußerungen des menschlichen Geistes vornahm und inwieweit man in religiösen Fragen 'Bildung' erwartete. In diesen Zusammenhang gehört auch die Stelle Acta 4,13, wo Petrus und Johannes vom Volke ἄνθρωποι ἀγράμματοι ἰδιῶται genannt werden, nachdem sie vor dem Hohen Rat von dem Gekreuzigten als dem "Stein, den die Bauleute verworfen haben" gezeugt und erklärt haben: "Es ist in keinem anderen Heil . . . ". An Acta 4,13 nahm übrigens der Codex Cantabrigensis Anstoß und strich die Worte καὶ ἰδιῶται : Der Bearbeiter des Textes schrieb in einer Zeit, da man die Säulen der Urchristenheit nicht mehr mit dem Beinamen 'Laien' (idiotes) bezeichnen wollte, weil dieser Ausdruck bereits nur noch für die Nichtpriester angewandt wurde - denn die Bedeutung 'Laie' und nicht 'Ungebildeter' muß ἰδιῶται hier haben. Daß Petrus und Johannes ἀγράμματοι waren, störte den Bearbeiter des Textes nicht.

Die Zuhörer der paulinischen Verkündigung in Korinth hatten sich als einerseits von der einfach-schlichten Predigt der 'Torheit des Kreuzes' wieder zur 'Weisheit der Welt' gewandt. Was Paulus ihnen an 'Gnosis' zu bieten hatte, war zudem eine Mischung von völlig unhellenistischen und ihnen vertrauten Klängen. Andererseits war es jedoch nicht ausgeschlossen, daß seine Gedanken das Fassungsvermögen der Leser oder Zuhörer oft überschritten: Wäre sonst die Erbsündenlehre R 5,12 ff etwa oder die paulinische Dialektik oder die Rechtfertigungslehre jahrhundertelang mißverstanden worden[10]? Und schließlich mußte Paulus bei seiner Predigt Rücksicht auf die nehmen, die zwar schon Christen, aber noch weniger gefördert waren. So mahnt er seine Gemeinde oft, sie sollte sich der Schwachen annehmen und sich nicht durch den Besitz der Erkenntnis aufblähen lassen. Den nepioi muß aber, dies ist seine Pädagogik, die 'Milch', die Nahrung der Kinder, gereicht werden (1. K 3,2). Hier zeigt sich also, daß Paulus ein F o r t s c h r e i t e n v o m n i e d e r e n z u m h ö h e r e n C h r i s t s e i n a n n i m m t . Die Pre-

digt vom Kreuz ist der Unterricht, der für die nepioi gedacht ist (1. K 2,2), während die Weisheitspredigt für die Gereiften die geeignete Speise ist (1. K 2,6). Beide Arten der Verkündigung gehören jedoch zusammen. Für das Ganze der paulinischen Existenz gilt: "Nicht, daß ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin." (Phil 3,12).

Der Gedanke einer Stufung vom niederen zum höheren Christsein hat sich für die folgende Zeit nicht zum Segen erwiesen. Noch viel weniger gilt dies von der paulinischen Schichtung zwischen Psychikern und Pneumatikern. Alle Merkmale und jede leiseste Andeutung von Stufungen hat die spätere, unter dem Einfluß der Gnosis stehende Zeit aus Paulus herausgelesen - aber daß der Apostel 1. K 1, 18-31 ähnlich wie Jesus die 'geistlich Armen' preist und daß er, auch wenn das missionarische Interesse es zuweilen eigentlich verbot, immer bei seiner Verkündigung von der 'Torheit des Kreuzes' blieb, das war ihr wie vieles andere an ihm verborgen. Die älteste Kirche hat den Apostel eben 'zeitgemäß' verstanden und stellte daher Schichtungen auch dort auf, wo der Apostel nur Stufen unterschied. Das Urchristentum und Paulus schichteten zwar, wenn es sich um den von Gott verliehenen Besitz des Pneuma handelte, sie stellten jedoch gleichzeitig Stufen auf. Pneumatiker kann jeder Christ werden, "nachdem er von Gott erkannt ist". Dies wird gerade dort deutlich, wo in den Paulus - Briefen der terminus technicus ἰδιώτης erscheint.

E x k u r s

Der idiotes in der urchristlichen Versammlung.

Zwei Stellen im ersten Korintherbrief geben darüber Aus-

kunft, in welchem Sinne man in den Versammlungen der ältesten Gemeinde das Wort idiotes verstand. Paulus gebraucht es 14,16 und 14,23 f. Mit dem idiotes 14,16 ist zunächst einer gemeint, der das Zungenreden nicht verstehen kann: "Denn wenn du im Geist den Segen sprichst, wie soll der, der die Rolle des Laien innehat, das Amen zu deinem Dankgebet sprechen, denn er weiß ja nicht, was du sagst!"[1] Der, dem die Sorge des Paulus gilt, besitzt also das Charisma nicht, dessen sich Paulus selbst rühmt. Aber der Apostel ist nüchtern genug, um die Forderung zu erheben: Wegen der Unterweisung lieber fünf Worte verständig reden als tausend in Zungenrede (14,19)! So legen Lietzmann[2], Bachmann[3], Schlier[4] und Wendland[5] die Stelle aus. Im Gegensatz zu diesen verstehen J. Weiß[6], Weizsäcker[7] und Schlatter[8] unter dem idiotes von 14,16 nach Analogie des Sprachgebrauchs bei griechischen Kultvereinen den Proselyten oder Katechumenen, für den in der Gemeindeversammlung ein Platz bestimmt war. Die idiotai sind keine Heiden gewesen, so meinen Weiß und Weizsäcker, sondern bis zu einem gewissen Grade Christen, weil man ja von ihnen erwartete, daß sie das Amen sprachen. Wenn die erstgenannten Ausleger dem entgegenhalten, der getaufte Christ wisse ja auch nicht, was der Zungenredner sage und wann er das Amen spreche, so ist das nach Weiß und Weizsäcker ja gerade das Unterscheidungsmerkmal zu den anderen Christen, daß der idiotes noch nicht im Besitz des Geistes ist. Außerdem sei es für den Begriff des idiotes kennzeichnend, daß "der Betreffende die τέχνη oder den Stand oder die Auszeichnung noch nicht besitzt, von der gerade die Rede ist[9]." Schlatter geht in diesem Sinne noch weiter und ist der Ansicht, daß idiotes hier Name für den ist, der kein auszeichnendes Amt besitzt und keine ihm besonders aufgetragene Funktion verwaltet[10]. Er faßt τόπος so wörtlich wie möglich, wenn er meint, "bald füllt der, bald jener diesen Platz

(des idiotes) aus, je nachdem er die Danksagung selber spricht oder sie nur hört." In einer Versammlung von Zungenrendnern könne also, so heißt es weiter, jeder einmal als idiotes gelten[11]. Nach der Deutung Schlatters ist die Stelle 1. K 14,16 ein Beweis dafür, daß die Trennung von beamteten Klerikern und Privatleuten ein für Paulus nicht möglicher Gedanke war; die durch die neuen Führer der korinthischen Gemeinde hervorgerufene Bewegung habe aber die Gemeinde bereits in die spätere Richtung des Unterschiedes von κλῆρος und λαός gedrängt. Weiß geht sogar noch weiter. Der idiotes nimmt nach ihm als Proselyt und Ungetaufter eine Mittelstellung zwischen Gemeindegliedern und Aposteln ein. Für ihn sind Plätze reserviert.

Im Zusammenhang mit dem im vorigen Paragraphen Ausgeführten scheint mir folgendes wesentlich: Paulus nimmt mit der Feststellung, daß einige Christen Pneumatiker sind und andere nicht, zwar eine Schichtung vor. Der idiotes ist jedenfalls, mag man die Stelle sonst auslegen wie man will, noch nicht im Besitz des Geistes. Aber es handelt sich bei dieser Schichtung um eine speziell kultische Angelegenheit, nicht um eine Schichtung in der christlichen Erkenntnis. Eine Entwicklung vom "Nicht-Zungenredner" zum "Zungenredner" hat der Apostel nicht im Auge. Schlatters Annahme, daß während der Abwesenheit des Apostels von Korinth die Leiter der Gemeinde bereits in eine Schichtung nach Art der späteren Scheidung von Klerikern und Laien gedrängt worden seien, ist gut möglich: Diese Gemeindeleiter haben als Hellenisten, denen eine Schichtung von der Philosophie oder von den Mysterienkulten her wohl geläufig war - auch wenn sie selbst aus einfachen Volkskreisen stammten! - Ausführungen des Paulus, die gleichfalls von Stufen der Erkenntnis sprachen, eben mißverstanden und als Anlaß zu einer Art von Trennung genommen[13].

1. K 14,23 f redet Paulus von der Wirkung der Prophetie auf die Gläubigen. Hier tritt der Gedanke hervor, daß dem

Apostel am 'Werden' des Christen liegt. Deshalb verstehe ich diese Stelle, die gleichfalls zu einer Anzahl von Deutungen Anlaß gegeben hat, mit Schlatter und Weizsäcker. "Wenn nun die ganze Gemeinde zusammenkommt und allein Zungen reden, und es kommen idiotai oder ἄπιστοι herein, werden die nicht sagen, ihr wäret verrückt?[14]" Im Hinblick auf die Stellung des Wortes idiotes zu ἄπιστοι (einmal vor und einmal hinter diesem) bedeutet idiotes einen, der das Zungenreden nicht versteht (V.23) und einen, der nicht zur Gemeinde gehört (V.24)[15]. Der Ungläubige und der idiotes empfangen jedoch von einer vernünftigen prophetischen Rede tiefe moralische Wirkungen[16]. Man hat auch gemeint, in dem idiotes hier einen Christen zu sehen, der nicht zur Gemeinde hielt, sondern sein Christentum selbständig pflegte, oder auch einen, der im Gegensatz zu den ἄπιστοι ein gewisses Maß von Interesse an der Gemeinde nimmt. "Er weiß schon manches von Christus, sucht einzudringen und sich innerlich so weit zu beteiligen, um ins Amen miteinstimmen zu können[17]."

In der urchristlichen Versammlung taucht also bereits das Wort idiotes im Zusammenhang mit einer Schichtung auf, die Jesus noch fremd ist, der Schichtung zwischen Klerikern und Laien. Es wurde schon vermerkt, daß sich der von Paulus in der Kirche gestreute Samen auswirkte. Dies war dem Wirken der außerkirchlichen Gnosis zu verdanken, der wir uns jetzt im Rahmen unseres Themas zuwenden wollen.

=================

K A P I T E L III

D E R G N O S T I Z I S M U S

§ 6

Die Gnosis

1. Vorbemerkung

Die Gnosis wurde dem Christentum zum Teil dadurch gefährlich, daß sich ihre Anhänger in festen, geschlossenen 'Vereinen' sammelten. Denn solche Konventikel bildeten sich sogar innerhalb der ecclesia, die zwar auf der Pistis aufgebaut, von Paulus her aber die Unterscheidung von Pistis und Gnosis kannte. So wurden innerhalb der Urkirche gemeindeförmige Kreise, in denen gleichfalls von Christus und von Gnosis die Rede war, oft nicht schnell genug ihrer christlichen Tarnung entkleidet, da man sie nicht als genuin widerchristlich erkannte. Die Paulusbriefe geben davon ein lebendiges Zeugnis. Schon im Kolosserbrief, aber auch in den johanneischen Schriften, werden gnostische Denkweisen bekämpft. Später werden in der Didache[1)], bei Hermas[2)] und Ignatius[3)] Konventikelbildungen innerhalb der Gemeinden erwähnt, die mangels fester Maßstäbe immer noch nicht eindeutig gekennzeichnet werden, vor denen jedoch nachdrücklich gewarnt wird. Erst Justin nennt Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer als Gruppen, die außerhalb der Gemeinden stehen. Im Begriff der 'Gnosis' ist der der 'Nicht-Gnosis' bereits schon enthalten. Wir müssen uns daher fragen, inwiefern in den gnostischen Systemen eine Schichtung oder Stufung zum Ausdruck kommt. In folgendem soll aus gnostischer Kosmologie und Anthropologie das herausgearbeitet werden, was sich als Schichtung oder Stufung erweist.

2. Der Schichtungsgedanke in der gnostischen Kosmologie.

Zunächst muß festgehalten werden, daß die sich abzeichnende 'katholische Kirche' noch die Einheit und Gleichheit des menschlichen Geschlechts sowie der Schöpfung und daher die Universalität des Heils verkündete, während die Gnosis in der Schöpfung eine komplizierte Mischung sah. Oberstes Prinzip gnostischer Weltbetrachtung ist die Schichtung, in der das Weltganze gesehen wird, angefangen von Gott als dem reinen Geist, über höhere, mittlere und niedere Geister hinab zum Menschen als dem höchst organisierten Wesen bis zu Tieren, Pflanzen und dem Reich der toten Materie. Die Gnosis aber besteht im Wissen von dem Wege von unten nach oben sowie in der Kenntnis der bei diesem Weg anzuwendenden Mittel. Der aus Materie und Logos bestehende Mensch muß sich vom Einfluß der Materie befreien, wenn er die Erlösung erlangen will. Dann erst wirkt der göttliche Logos ganz auf ihn ein, und er kann nach seiner Wandlung vom fleischlichen zum seelischen und später zum geistigen Wesen, das alle irdischen Hüllen abgestreift hat, sowie nach der Wanderung durch alle Planetensphären mit Hilfe des Logos zu Gott geführt werden.

Dieses Erlösungsschema ist aber nicht nur Entwicklung, sondern mehr: Es ist Befreiung vom absolut Andersartigen; das am Beginn der Welt widerrechtlich Vereinte muß wieder getrennt werden. Wir sehen also im gnostischen Schichtensystem das Prinzip einer klaren Überhöhung der niederen Schichten durch die höheren. Nur kehren die Grundsätze der auf den niederen Schichten geltenden Kategorien n i c h t auf den höheren wieder.

3. Der Schichtungsgedanke in der gnostischen Anthropologie

Neben dieser durch ihre kosmische Metaphysik gegebenen

Schichtenform kennt die Gnosis noch eine anthropologische, durch ihre Psychologie bedingte, in der sowohl die Dicho- als auch die Trichotomie der Seele begegnet. Entsprechend der kosmischen Verhaftung des Menschen in die Materie ist auch die Seelenschichtung aufgebaut. Satornil unterscheidet Menschenklassen, "alterum quidem nequam, alterum autem bonum". Der einen ist die 'scintilla vitae' geschenkt worden, der anderen hilft der zu ihrer Rettung herabgestiegene Soter[4]. Bei Karpokrates wie bei Basilides sind bestimmte Menschen deutlich dazu prädestiniert, das Pneuma zu erhalten, nämlich die, die der "anima Jesu similes" sind und φύσει τὸν θεὸν ἐπίστανται[5]. Valentin kennt eine Vorherbestimmung des Menschen, an der der einzelne nichts zu ändern vermag[6], und so ist es ähnlich auch bei den Ophiten und den Naassenern.

Die Pneumatiker als die wahren Gnostiker und τέλειοι besitzen das σπέρμα der mütterlichen Gottheit, sind ein 'Ausfluß' (ἀπόρροια) der höchsten Gottheit oder selbst Söhne Gottes und dem einst in die Materie hinabgesunkenen geheimnisvollen Urmenschen ὁμοούσιοι [7]. Den geistigen Sinn der heiligen Schriften können nur sie erkennen und so die Texte richtig auslegen. Der Mensch, der zur Gnosis noch nicht reif ist, kann den höheren (allegorischen) Sinn der Texte nicht verstehen, dieser ist allein den Eingeweihten zugänglich[8].

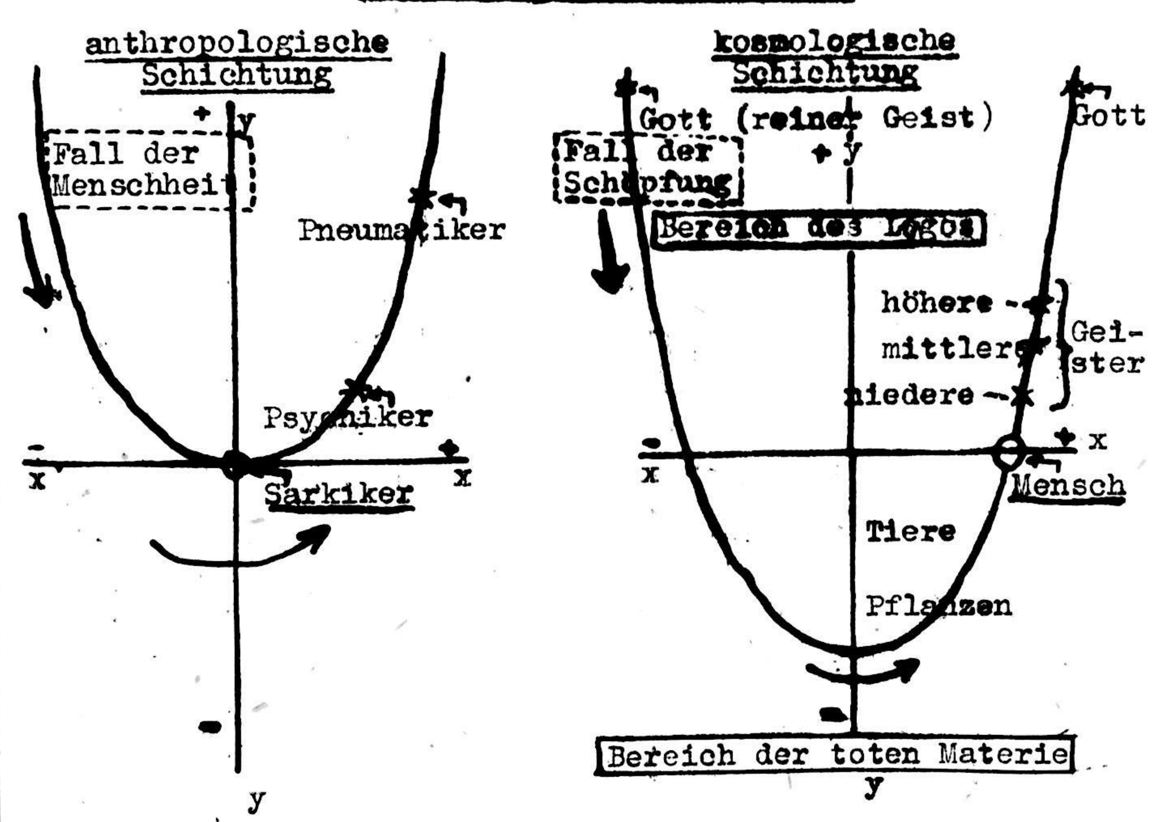
Die unterste Stufe nehmen die Hyliker oder Sarkiker (Choiker) ein. Dazwischen stehen, etwa bei den Valentinianern, die Psychiker, die mit den Pneumatikern "fast als Einheit gegenüber den unbedingt der Verdammnis anheimfallenden Hylikern"[9] zusammenstehen. Sie können sich eine gewisse Seligkeit und eine durch den christlichen Glauben, die Pistis, zustandekommende Erkenntnis des Übersinnlichen erwerben, ja Ptolemaios, Herakleon und Theodot erkennen ihnen sogar im Gegensatz zu den Pneumatikern und Hylikern einen freien Willen zu[10]. Harnack weist hier mit Recht darauf hin, daß dadurch ähnlich wie bei Origenes neben der Theologie für die

Pneumatiker eine Theologie für die Psychiker entworfen sei[11].

Auf eine Parallele mit den hellenistischen Mysterienreligionen, bei denen ebenfalls drei Klassen von Menschen unterschieden und wo zwischen Ungläubige und Vollkommene noch die Proselyten oder 'religiosi' gestellt werden, macht Reitzenstein aufmerksam[12]. Die Gnosis sei, so heißt es bei Reitzenstein, deshalb sprachlich zu dem Begriff ψυχικός zurückgekehrt und habe ihn aus seiner früheren Entwertung gehoben, weil auf hellenistischem Gebiet die Vorstellung von der Göttlichkeit der ψυχή zu fest verwurzelt und der Gegensatz von σῶμα (σάρξ) und πνεῦμα zu stark empfunden wurde.

So stellt sich der gnostische Schichtungsbau allgemein gesehen dar als dichotomische Schichtung in Pneumatiker und Psychiker oder als trichotomische Schichtung in Pneumatiker, Psychiker und Sarkiker (Hyliker, Choiker). Motiv hierbei ist zweifelos der Gedanke, daß es Menschen gibt, die Gott näher sind als andere Menschen. *Wenn die Gnosis schichtet, handelt es sich also nicht*, wie später im Humanismus Erasmus'scher Prägung, *um Bildungsstufen* (eruditi, minus eruditi, non eruditi), *sondern um gnostische Heilsstufen. Auch zeigt im Gegensatz zur stoischen Philosophie die gnostische Schichtung weniger einen psychologischen Einschlag. Noch mehr als bei der Stoa nimmt sie hier die Form einer Lebenshaltung an.* Dabei stehen die Sarkiker zwar an unterster Stelle. Sie befinden sich gleichsam aber auf dem 'Scheitelpunkt' einer Parabel im 'System der Heilskoordinaten', deren Kurve sich langsam über die Psychiker, die schlichten katholischen Christen, bis zum steilen Anstieg, den Pneumatikern, erhebt, oder - um im Bilde zu bleiben - die Sarkiker stehen

keinesfalls im Minus-Quadranten dieses Systems der Heilskoordinaten, jedoch auch nicht im positiven Bereich. Wendet man dies Bild auf die kosmologische Schichtung an, so liegt der Scheitelpunkt dieser Parabel auf dem Minusteil der Ypsilon-Achse; die Befreiung des Menschen von der Materie wäre dann auf die X-Achse (positiver Bereich) zu setzen.



4. Der Schichtungsgedanke in der gnostischen Theologie

Der Schichtungsgedanke tritt in entsprechender Weise auch in der gnostischen Lehre hervor. In der Theologie der Pneumatiker gibt es keinen Christus, der litt und gekreuzigt

wurde. "Wer noch den Gekreuzigten bekennt", so heißt es Irenaeus zufolge[13] bei Basilides, "der ist ein Sklave und unter der Gewalt derer, die die Körperwelt geschaffen haben, die anderen aber sind ihrer Macht ledig; sie wissen, wie es der ungezeugte Vater geordnet hat." Auch für den valentinianischen Gnostiker ist nur die Vereinigung des Soter mit der Sophia wichtig, aber mit dem historischen Jesus von Nazareth hat dieser Soter nichts zu tun, er ist nur ein untergeordnetes Wesen, das als Erlöser für den Pneumatiker nur geringe Bedeutung besitzt, da dieser ja wegen seiner Verwandtschaft mit der himmlischen Welt keiner eigentlichen Erlösung mehr bedarf. Bousset führt in diesem Zusammenhang aus, daß nach Erweis von Irenaeus I 6,1 "die ganze Lehre von dem historischen Erlöser . . . nur eine nachträgliche Erweiterung des Systems" sei, die "zugunsten der Psychiker, d.h. der katholischen Christen" und wegen der A n g l e i c h u n g[14] d e r e i g e n e n L e h r e a n d i e g e m e i n c h r i s t l i c h e L e h r e aufgestellt worden sei[15].

Endlich zeigt sich die Schichtung zwischen Pneumatikern und Psychikern noch in der Tatsache, daß die Psychiker, weil sie den geistigen Sinn der Schriften nicht erfassen können, außer dem Glauben noch die guten Werke nötig haben: "Seelisch werden die psychischen Menschen erzogen, die auf ihre Werke und den s c h l i c h t e n G l a u b e n (ψιλὴ πίστις) bauen und keine vollkommene Erkenntnis besitzen[17]." Irenaeus fügt zu diesen Sätzen des Ptolemaios hinzu: "Das sind wir von der Kirche, denen allerdings zur Seligkeit gute Werke notwendig sind. Sie aber (die Gnostiker) werden nicht durch die Werke, sondern durch ihre pneumatische Natur auf jeden Fall selig . . . Wir also, die Psychiker, die wir von dieser Welt sind, brauchen die Enthaltsamkeit und gute Werke, damit wir dadurch in den Ort der Mitte gelangen; sie aber, die Pneumatiker und Vollkommenen, gar nicht[18]." Und bitter klingt der Vorwurf des Irenaeus, wenn er sagt, die Vollkomme-

nen aus der Schule Valentins fallen über Christen, die sich "aus Gottesfurcht hüten, auch nur in Gedanken oder Worten zu sündigen, wie über Idioten (ὡς ἰδιωτῶν) her[19]."

So unterscheidet die Gnosis zwischen zwei Menschenklassen, die schlechterdings keine Berührung miteinander haben: "Deshalb gefallen die Gnostiker der Masse nicht, und die Masse ihnen nicht. Sie scheinen zu rasen und ziehen Gelächter auf sich, werden gehaßt, verachtet und gar getötet. Denn notwendigerweise wohnt hier unten die Schlechtigkeit als an ihrem Ort[20]." Ein Nichtgnostiker wird wohl auch "Unverständiger"[21] und mit denen in einem Atemzuge genannt, die keine logische Folge zu erkennen vermögen. S o l c h e W o r t e d ü r f e n j e d o c h n i c h t s o v e r s t a n d e n w e r d e n , a l s o b d i e G n o s i s v i e l l e i c h t m i t d e m I n t e l l e k t e t w a s z u t u n h a b e . Die Erlösung der Seele wird nicht durch eifriges philosophisches Studium erreicht, sondern durch die Anteilnahme an den Mysterien. Nicht der Philosoph, sondern der Mystagoge spielt dort die Hauptrolle[22].

5. Vergleich mit älteren Schichtungen

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, wenn die so gekennzeichneten Schichtungsgedanken jetzt in den Rahmen der Untersuchung gestellt werden, folgendes:

A. Die gnostische Schichtung berührt sich hinsichtlich der Auffassung von der menschlichen Erkenntnisfähigkeit

1) mit stoischen Auffassungen.

a. Die von der Stoa aufgestellte Schichtung zwischen Weisen und Unweisen kann ebenso mit der von der Gnosis vorgenommenen Trennung von Pneumatikern und Hylikern verglichen werden, wie die Tatsache, daß Stoa und Gnosis schließlich eine D r e i -

t e i l u n g vornehmen und von 'Fortschreitenden', bzw. von 'Psychikern' reden, wordurch ein scharfer Dualismus abgemildert wird. Beide Male wird die ursprünglich heterogene, absolut andersartige Wesenheit auf beiden Schichten zu einer Art Stufung abgemildert.

b. Der Unweise der Stoa braucht zur Erlangung der Glückseligkeit s i c h t b a r e ä u ß e r e G ü t e r , die der Weise nicht mehr benötigt. Ganz ähnlich heißt es in der Gnosis vom Pneumatiker, er brauche weder den gekreuzigten Christus, noch den Buchstaben der Schrift, den er ja allegorisch deutet; der Psychiker ist jedoch vom Buchstaben abhängig.

2.) Die gnostische Schichtung berührt sich mit der paulinischen Auffassung.

a. Den nepioi und teleioi bei Paulus entsprechen die Psychiker und Pneumatiker in der Gnosis. Es ist beim Apostel im Ansatz schon das vorhanden, was in der Gnosis dann als beherrschendes Prinzip anerkannt wird. Denn Paulus versteht unter dem Psychiker den Menschen schlechthin, während der Pneumatiker überhaupt nicht mehr Mensch ist[23], da in ihm nichts Fleischliches mehr ist: Auch im nepios des Paulus ist noch die sarx wirksam (1.K 3, 2-4), er ist daher in dieser Hinsicht am ehesten mit dem Psychiker der Gnosis zu vergleichen.

b. Paulus und der Gnosis eignet ein schroffer, anthropologischer Dualismus. "Wie daher für Paulus sich das Menschenwesen in zwei verschiedene Klassen von Menschen spaltet, die der Pneumatiker und Psychiker, und wie der Mensch gewöhnlichen Schlages bei ihm in kontradiktorischen Gegensatz zu dem Pneumatiker steht, so ruht die Gnosis ganz und gar auf der Grundvoraussetzung zweier metaphysisch verschiedener Menschenklassen[24]."

c. Die bei Paulus im Ansatz vorhandene Linie, daß der Pneumatiker "niemanden mehr nach dem Fleisch kennt", auch nicht

den historischen Christus (2. K 5,16), wirkt sich in der Gnosis zum ersten Mal verhängnisvoll aus. Der Glaube an den Gekreuzigten ist hier schon deutlich ein inferiorer Glaube.

B. Die gnostische Stufenschichtung geht in folgendem über ältere Unterscheidungen hinaus:

1.) Paulus steht in antiker Umwelt, die Schichtungen des geistigen Verständnisses kannte. Aber er nimmt diese Tatsache als gegeben hin. Er kann zwar grübelnder Dialektiker sein, aber er weiß, daß die Wege Gottes unbegreiflich und unerforschlich sind (R 11,33) und daß Gott durch Christus die Seinen, "ehe der Welt Grund gelegt war", erwählt hat (Eph 1,4; 2. Th 2,13). Die Gnosis hingegen konstruiert auf der Grundlage der antiken Lehren ein Gebäude von unumstößlichen Schichtungen.

2.) Einen metaphysischen Dualismus, wie ihn die Gnosis hat, kennt Paulus nicht, wenn er ihm auch nahezukommen scheint. Für Paulus ist die Feststellung der menschlichen Unterschiede nur Mittel, für die Gnosis aber metaphysisch begründete Aufgabe. Hierzu dient ihr der ganze Apparat der oberen und unteren Welt mit ihrem Kreislauf von gesunkenen Lichtelementen und geläuterter Materie.

6. Die Stellung der Psychiker

Die Gnosis brachte mit der von ihr vorgenommenen Schichtung einen radikalen Riß in die menschlichen Ordnungen. Entweder ist der Mensch zum Pneumatiker prädestiniert oder zum Hyliker: "Duo enim genera hic primus hominum plasmata esse ab Angelis dixit (Satornilus), alterum quidem nequam, alterum autem bonum. Et quoniam daemones pessimos adjuvabant, venisse Salvatorem ad dissolutionem malorum hominum et daemonum, ad

salutem autem bonorum[25]." Das Pneumatische ist zur Rettung, das Hylische zum Zurgundegehen bestimmt: Πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί· σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί. ὃ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον, ὂν ἐπιτηδειότητα ἔχει πρός τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθορὰν κατὰ τὴν οἰκείαν αἵρεσιν, τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται. [26] Bei ihrer Propaganda hatten die Gnostiker also die Erfahrung gemacht, daß es eine bestimme Gruppe von Menschen gibt, denen nicht zu helfen ist. Das sind die Hyliker. Allerdings ist auch diese Trennung wie die paulinische in Sarkiker, nepioi, Psychiker und Pneumatiker nicht von der ratio her bestimmt.

Den Gnostikern ging es, wie Tertullian einmal feststellt, um die Frage: "unde malum et quare? et unde homo et quomodo[27]?" Sie suchten das Problem dadurch zu lösen, daß sie einen schroffen Dualismus aufrichteten. Das reine Böse, d.h. die Materie, besteht und mit ihm eine Gruppe von Menschen, die nur für diese Art der Schöpfung ein Ohr hat, und das reine Geistige besteht und mit ihm die Pneumatiker. Die Tatsache, daß noch eine Zwischenstufe errichtet wurde, die der Psychiker, erklärte Bousset durch das Nebeneinander von Gnostizismus und 'katholischer' Kirche. Und wenn dem nach der Norm 'evangelischer Tugend' lebenden Gemeindechristen dadurch ein höherer Grad zuerkannt wurde, daß man ihn als 'Psychiker' aus der Masse der 'Hyliker' heraushob, so geschah das, wie auch Jonas bemerkt, weil der christliche Gnostiker eben Glied der katholischen Kirche sein wollte; "bei allem Abstand vom Rang des Pneumatikers" wurde der Psychiker so "immerhin zur oberen Grenze alles kosmischen Seins und Handelns". Deshalb steht aber auch er unter dem Verdikt der Verurteilung alles natürlich-menschlichen, er v e r m i t t e l t n u r z w i s c h e n b e i d e n E c k - s c h i c h t e n a l s D u r c h g a n g s s t u f e. Jonas führt hierzu aus, die "Fortbildung der anfänglichen,

groben Nur-Zweiteilung in die entwickeltere Dreiteilung" sei für den Gnostizismus "keineswegs nur eine aufgenötigte Konzession, sondern eine erfolgreiche Entfaltung seines Prinzips" gewesen. Er habe damit "die Einbeziehung der von der Antike ausgebildeten Tugend- und Kontemplationswerte in den innerlichen Heilsprozeß" sowie eine Sicherung gegen die Verwechslung mit "innerweltlichen Höhenformen" erreicht. Jonas sieht also in einer solchen Differenzierung keine Abschwächung des gnostischen Prinzips, sondern vielmehr "eine Bewährung des gnostischen Überbietungsgedankens", indem nach der Wiederentdeckung des höheren Seelischen dieses sofort wieder von dem überseelischen Endziel geschieden wurde und die Überbietung durch die wahre Gnosis weiter als vorher hinausgerückt sei[28].

Diese Deutung sieht insofern richtig, als sie den Nachdruck auf die absolute Andersartetheit des Pneumatikers im Gegensatz zu den beiden tieferliegenden Schichten legt. Jonas analysiert jedoch unter Außerachtlassung der Tatsache, daß es sich bei den Gnostikern, die diese Mittelstufe der Psychiker substituierten, um christliche Gnostiker handelte, d.h. um Kreise, die es zum Teil darauf a n l e g t e n , weiterhin als 'Christen' gelten zu können, und denen ein Ausscheiden aus dem Verband der 'katholischen Kirche' sehr ungelegen sein mußte. Aus den G e s i c h t s p u n k t e n d e r P r o p a g a n d a u n d e i n e r A n p a s s u n g h e r a u s w u r d e daher d i e Z w i s c h e n s t u f e d e r 'P s y c h i k e r' e i n g e f ü h r t[29]. Dies war es ja unter anderem auch, was die Gnosis so gefährlich machte. Gegen eine Bewegung, die nur "die Einbeziehung der von der Antike ausgebildeten Tugend- und Kontemplationswerte in den innerlichen Heilsprozeß" erreichen wollte, brauchten die altkirchlichen Ketzerbestreiter ihre Gläubigen nicht so zu schützen. Diese Häresiologen sahen sich der Tatsache gegenüber, daß der Gnostizismus ihnen die geistig am

meisten aufgeschlossensten Gemeindeglieder durch eine gute Propaganda fortlockte! Dagegen kämpften sie. Und die Gnosis reagierte, indem sie den Christen verkündete: Wenn ihr zu uns kommt, seid ihr nicht mehr Hyliker, sondern geht von vornherein in die nächst höhere Stufe ein, ihr werdet Psychiker!

Es bleibt noch die Frage zu untersuchen, wie sich das **Verhältnis der Gnosis zu den einfachen christlichen Gläubigen** jener Zeit gestaltete. Wie konnte ein System, das mit den phantastischsten Spekulationen arbeitete, dem Christentum gefährlich werden? Lichtenhan fragt: "Wie konnten die Ungebildeter jener Zeiten etwas von Valentin verstehen[30]?" Er beantwortet diese Frage durch den Hinweis darauf, daß einer religiösen Gemeinde Konkurrenz nur aus Gleichartigem erwachsen könne, also nur von dorther, wo auch Offenbarung geglaubt werde. Tatsächlich waren ja Teile des religiösen Systems bei einigen Gnostikern von dem des allgemein-christlichen Glaubens des zweiten Jahrhunderts nicht unterschieden. Was Herakleon über den Tod Jesu und die Erlösung sagt, wird auch in der Didache und bei Justin so ausgedrückt: Jesus bringt den Menschen Kenntnis vom Vater und die Unsterblichkeit, die Taufe bewirkt die Sündenvergebung. "Herakleon bringt den Volksglauben nur in gelehrten Formeln", so formuliert etwas scharf de Faye[31]. Auch verwirft Herakleon nicht das Alte Testament als ganzes. De Faye weist allerdings darauf hin, daß dieser Gnostiker als Schüler Valentins hierin von seinem Meister abweiche: Dieser hatte durch die Kühnheit und Neuheit seiner Gedanken die einfachen Gläubigen in Verwirrung gebracht. Der Schüler aber hatte erkannt, daß man, wollte man sich fernerhin zu den Christen rechnen, das System des Meisters ändern mußte[32]. Andererseits aber nahmen die Gnostiker auch keine Rücksicht auf einfache und ungebildete Menschen. Sie waren ja strenge Dualisten. Durch die allegorische

Schriftauslegung verwehrten sie Vielen den Einblick in ihr System, denn ein schlichter Christ konnte ja nicht von vornherein wissen, daß unter dem Hauptmann von Kapernaum der Demiurg und unter dem Töchterlein des Jairus die Achamoth zu verstehen sei! So konnte ein einfacher Christ, war er nicht von der gnostischen Propaganda gefangen und hatte sich nicht als 'Psychiker' in den Kult einführen lassen, von alledem nichts verstehen. Dabei ist noch zu bemerken, daß das allgemeine Bildungsniveau der Christen zu jener Zeit noch nicht so weit fortgeschritten war wie etwa zur Zeit des Clemens oder des Origenes! Viele Christen waren aber schon durch die gnostische Propaganda gewonnen worden - sollten sonst ein Irenaeus oder Epiphanius Grund gehabt haben, die Gnosis derartig zu bekämpfen? - , und so hatte sich im Schoße der Christenheit eine aristokratische Schicht gebildet, die, wie die Philosophen, sich von der übrigen Menge trennte und sie einfach übersah.

Der Schichtungsgedanke drohte, auf das gesamte Christentum überzugreifen. Noch findet sich - soweit ersichtlich - die Bezeichnung haplousteros oder simplex als Gattungsname für die Schicht 'christlicher Psychiker' nicht. Nur der Sache nach ist in der Gnosis davon die Rede.

§ 7

Marcion, der Einzelgänger

Für das urchristliche Verständnis der nepioi hatte die Gnosis nichts übrig. Auch der Schüler des Gnostikers Cerdo, Marcion, der allerdings mit dem Gnostizismus nur einige Punkte gemeinsam hat (Verwerfung des Alten Testaments, Doketismus, Dualismus, Askese u.a.), stieß sich, wie es zunächst scheinen mag, an dem urchristlichem Gedanken, daß nur die nepioi die Offenbarung empfangen sollten, daß sie aber den Weisen verborgen bleibe. Wenigstens wollte ein Redaktor der marcionitischen Texte ihm dies anscheinend unterschieben, denn der Jubelruf Jesu in Mt 11,25 erscheint bei Marcion in einer etwas abgewandelten Form: εὐχαριστῶ (σοι) καὶ ἐξομολογοῦμαι, κύριε τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι ἅτινα ἦν κρυπτὰ σοφοῖς καὶ συνετοῖς ἀπεκάλυψας νηπίοις. Dieses ἅτινα ἦν κρυπτά wird jedoch von Harnack als "tendenziös" gekennzeichnet[1]. Man wollte Marcion also wohl durchaus eine gnostische Schichtung unterschieben, hat aber mit einer Textänderung doch nicht den Sinn von Mt 11,25 abwandeln können. Aber seine Stellung zum Schichtungsgedanken ist doch etwas anders als die der eigentlichen Gnosis. Harnack hat nachgewiesen[2], daß Marcion Ohr und Sinn für die Genialität der Rede Jesu hatte und daß er den Kontrast ihrer Güte, Weisheit und Simplizität zu den "peremptorischen, starren und kleinlichen Gesetzen des Weltschöpfers" empfand. Vor allem habe Marcion in den Seligpreisungen der Bergpredigt die Eigentümlichkeit der Verkündigung Christi gesehen[3]. Es geht also Marcion, dies ist daraus ersichtlich, nicht um eine Schichtung in der Glaubenserkenntnis. Er sieht in der Menschheit als Masse die verfehlte Schöpfung eines widerwärtigen Gottes, aus der Christus die

e l e n d e s t e n aus Liebe retten will. Christus bringt den Armen und Ausgestoßenen die Seligkeit.

Marcion ist nicht insofern Gnostiker, als er für die Vollkommenen einen höheren Glauben fordert. Bei ihm ist vielmehr - im Gegensatz zu den übrigen Gnostikern - die R e l i g i o n d u r c h d i e P i s t i s a n d e n g e k r e u z i g t e n C h r i s t u s b e s t i m m t . "Dort wird die Aristokratie der Geistesmenschen gesammelt, hier sind die demütigen Brüder die Berufenen . . . Dort bleiben die Schlechten schlecht, hier sind sie erlösungsbedürftig[4]." Es ist eminent wichtig, hier festzustellen, daß Marcion mit dieser Auffassung in seiner Zeit als einziger so geurteilt hat! "E i n V a l e n t i n ", so betont Harnack[5], "h ä t t e g e w i ß d i e G l a u b e n s - l e h r e M a r c i o n s f ü r e i n e 'B a u e r n - r e l i g i o n' e r k l ä r t , d . h . f ü r e i n e S p i e l a r t d e r p s y c h i s c h e n R e l i g i o n ."

===============

K A P I T E L IV

D I E N A C H A P O S T O L I S C H E Z E I T

§ 8

V o l k s f r ö m m i g k e i t u n d V o l k s l i t e r a t u r

Aus der Zeit vom Tode des letzten Apostels bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts besitzen wir, rein lexikalisch gesehen, keinen Hinweis aus nichtgnostischen Kreisen über die Kennzeichnung einer gewissen Schicht von Gläubigen als idiotai, haplousteroi oder simplices i m G e g e n s a t z z u v o l l k o m m e n e n C h r i s t e n . Dies scheint jedoch bei näherer Betrachtung nicht so sehr verwunderlich zu sein. Zwei Gründe sprechen hierfür: Erstens die Bildungsstufe der Christen um die Wende des ersten Jahrhunderts bis in die Zeit der Apologeten, zweitens der Charakter der christlichen Literatur jener Zeit.

Daß sich die ersten Generationen aus Angehörigen der niederen und schlichten Volkskreise zusammensetzten, ist bekannt. Noch zur Zeit der Apologeten zählte die Mehrzahl der Gläubigen zu den weniger Gebildeten. Und wenn es auch christliche Schriften der nachapostolischen Zeit gäbe, die uns nicht überliefert sind: Von den idiotai usw. als einer Gruppe von Christen minderer Bildung und daher tieferstehenden Glaubens würde kaum die Rede sein. Eine Anzahl von Autoren uns überkommener Briefe oder Schriften war offensichtlich zu den Angehörigen der ungebildeten Kreise zu rechnen. Wie sollten die, deren Bildungsniveau nicht wesentlich höher als das der von ihnen geführten oder angeredeten Kreise stand, d e n e n den Vorwurf eines schlichten, einfachen, buchstäblichen Glaubens machen, zu denen sie sich in jeder Hinsicht selbst rechnen mußten? Die Gabe des Zungenredens war ausgestorben: einen idiotes nach Art von 1. K 14,23 konnte

es nicht mehr geben. Und wie die Apologeten konnte sich keiner zum Sprecher der gebildeten Heiden machen: wo sollte da von idiotai, haplousteroi oder simplices im Gegensatz zu Vollkommenen die Rede sein? Von einer solchen Schichtung kann man bei den Christen in dieser Zeit also nur in gnostisierenden Kreisen der Kirche sprechen.

Ansätze zu einer Schichtung lassen sich jedoch beobachten, allerdings in anderer Hinsicht. Es wird nicht der niedere Glaube dem höheren gegenübergestellt, sondern das kirchliche und die mit ihm verbundene Würde steht im Gegensatz zum nicht im kirchlichen Dienst stehenden Gläubigen. Wer nicht im Amt steht, ist lediglich ein einfacher (simplex) Christ. Auf die in solchem Sinne 'bloß Gläubigen' sind auch die apokryphen Apostelgeschichten zugeschnitten. Die Simplizität erfreut sich in dieser Zeit noch kirchlicher Wertschätzung. Dies wird durch den Charakter der christlichen Literatur jener Zeit bestätigt, durch die naive Art der apokryphen Evangelien, Kindheitsgeschichten Jesu und apokryphen Apostelgeschichten sowie auch durch das offiziell in der Gemeinde anerkannte und wertgeschätzte Schrifttum. Inwieweit Ignatius hierbei eine Ausnahme bildet, wird später gezeigt werden. Zunächst sollen die apokryphen Apostelakten betrachtet werden.

Seit Carl Schmidt die Forderung erhob, die apokryphe Apostelliteratur sei weniger als Zeugnis des vulgären Gnostizismus als vielmehr als wichtige Urkunde des altkatholischen Popularchristentums zu würdigen[1] und er damit der von Lipsius vertretenen These entgegentrat, sind neben der so geübten Betrachtungsweise vom innerkirchlichen Standpunkt aus immer wieder auch andere Zusammenhänge deutlich geworden. E.v.Dobschütz[2], Reitzenstein[3] und Blumenthal[4] betrachten die apokryphen Apostelgeschichten literarisch, religionsgeschichtlich und formgeschichtlich. Die Probleme von Herkunft und Entwicklung sollen hier nicht erörtert werden. Blumenthal ver-

merkt mit Recht, die Apostelakten seien deshalb mit ziemlich allen in Frage kommenden Literaturgruppen identifiziert worden, weil sie in der Tat die verschiedensten Elemente enthielten: Neben dem Neuen Testament stehen "Volkssage, Aretologie (Wundererzählung) jeder Art, Roman, . . . Judentum und ursprünglich gnostische Gedanken[5)]". Am Ende einer solchen Betrachtung muß sich jedoch auch Blumenthal trotz des Feststellens aller nur möglichen 'Beziehungen' dazu erklären, daß die apokryphen Apostelakten daneben auch ihren eigenen 'Sitz im Leben' mit eigenen Tendenzen haben und daß sie "in jeder Beziehung das Mittelstück zwischen Neuem Testament und späterer Legende" bilden[6)]. Wenn aber die Dogmengeschichte diese Literatur gewöhnlich nur am Rande berücksichtigt und dazu ein gutes Recht hat, darf sie in einer Darstellung nicht oberflächlich behandelt werden, die den Glauben einfacher Volkskreise zum Gegenstand hat. Denn daß die apokryphe Apostelliteratur tatsächlich ein Bild des Christentums der breiten Volksmassen bietet, wird von keiner Seite bestritten[7)].

Historische Maßstäbe kannten die Leser des zweiten Jahrhunderts oder die, denen diese Geschichten vorgelesen wurden, gewiß nicht[8)]. Ein Apostel war eben Autorität, und solche Autoritäten wurden zu einer Zeit, als das charismatische Amt durch das des Bischofs ersetzt wurde und die Gemeinden ohne einen neutestamentlichen Kanon den Gnostikern entgegenzutreten hatten, dringend gebraucht. Didache und Apostelakten haben so betrachtet vielleicht ähnliche Entstehungsursachen. Die Apostelakten verbinden aber Belehrung mit Unterhaltung[9)], sie hatten also mit einer bereitwilligen Aufnahme zu rechnen.

Den Glauben des einfachen Volkes an Hand der apokryphen Apostelakten zu skizzieren, wäre ebenso kompliziert, als wollte man versuchen, den Aberglauben des deutschen Landvolkes der Gegenwart in ein System zu fassen: es liegen dann wohl 'Handbücher' vor oder es wird phänomenologisch gearbeitet, aber eine bündige Darstellung z.B. eines 'Systems des

Aberglaubens im deutschen Raum' gibt es m.W. nicht und wird es auch nie geben. Der Volksglaube ist zu schillernd, als daß er sich durch Formeln kennzeichnen ließe. Die 'formgeschichtliche Methode' kommt hier naturgemäß noch am weitesten. Blumenthal, der neben Söder so vorgeht, stellt zwei Anschauungstypen innerhalb der apokryphen Apostelgeschichten fest. Im ersten Anschauungstypus, vertreten durch die Akta Pauli, wird eine leibliche Auferstehung und sexuelle Askese gepredigt, während der zweite Typus, zu dem nach Blumenthal die Akta Petri, Akta Johannis, Akta Thomae und vielleicht die Akta Andreae gehören, das Leibliche verneint und für allgemeine Askese eintritt[10]. Der erste Typus entstammt u.a. einer "sexuell-enkratitischen Anschauung (Ap. 14,4), die nach dem Abklingen des Apokalyptischen selbständige religiöse Bedeutung" unter Einfluß von 1. K 7 erhielt[11], der zweite Typus ist "aus starken jüdisch-dualistischen Einflüssen auf den Volksglauben herzuleiten; daneben machen sich gnostisierende Züge bemerkbar, wie sie ebenfalls im Volksglauben jener Zeit ihre Stelle gehabt haben mögen[12]."

Aus der in den Akten uns erkenntlichen Theologie geht hervor, daß dem christlichen Laien jener Zeit offenkundig außerordentlich viel an dem Glauben an den Mensch gewordenen, gekreuzigten und erhöhten Jesus Christus gelegen war. Über die Frage, welche Wirkungen der Präexistente vor seiner Herabkunft ausgeübt habe, wird nicht weiter reflektiert. Auch kümmert es die Verfasser nicht, Christus als den Präexistenten zu lehren und daneben ruhig von ihm als von dem durch ein Weib geborenen Menschen zu reden, der in der Taufe den Geist Gottes erhielt. "Auf eine Ausgleichung waren überhaupt die wenigsten damals bedacht; denn zu einer solchen bedurfte es theologischer Reflexionen, die den meisten als Enthusiasten oder Idioten fernlagen[13]."

§ 9

Die simplices (= Laien) nach den Apostelakten

In welchem Sinne wird nun in den Akten selbst von simplices gesprochen? Der Satan, so heißt es in den Petrusakten einmal, ist "exterminium hominum simplicium", Verwüster einfacher Menschen[1]. Über die von ihm angerichteten Verwüstungen wird gesagt, "adhuc sagittis tuis veneficis[2] animas innocentes sagittas[3]." Er klopft an die von Christus bewachten Türen der Seelen einfacher Menschen und will die Schafe Christi rauben[4]. Die simplices sind noch die Schafe Christi! Sie stellen noch keine besondere Klasse dar. So, wie Christus als Hirt die Schafe, d.h. die an ihn Glaubenden, schützt und bewahrt, so schützt die ecclesia die Gemeindeglieder, die in ihr Zuflucht vor den Händeln dieser Welt gesucht haben und vor den Anfeindungen des Satans. In der Gestalt des Simon täuscht der Satan die Eubola, die als "mulierem simplicem" gekennzeichnet wird[5] und in ihm einen Diener Gottes sieht, der Gelder für die Armenpflege benötigt[6]. Aus dem folgenden geht dann hervor, was für die Laien die Moral der Geschichte sein soll: Eubola, die Vertreterin der Laien, wie man wohl sagen könnte, schenkt nach der Entlarvung des Simon durch Petrus ihr Eigentum dem Dienst an den Armen: "Credens autem in dominum Jesum Christum et confortata et contemnens et abrenuntians huic saecula, tribuebat viduis et orfanis et vestiens pauperes, per multum tempus accepit dormitionem[7]." Armendienst und Askese - darauf konzentriert sich das Laienchristentum.

An einer anderen Stelle der Petrusakten zeigt sich die

bereits beginnende Schichtung von Klerikern und Laien insofern, als die breite Masse des Volks bei der gottesdienstlichen Verrichtung Anlehnung an Petrus sucht. Marcellus ruft, nachdem er sein Haus unter Anrufung des Namens Christi von den Spuren Simons mit Wasser besprengt und gereinigt hat, die Witwen und Ältesten zum Gottesdienst zusammen. Petrus soll, so sagt Marcellus zu ihm, "consignare praecibus eorum, ut et tu condecores orationes eorum pro me[8]." Die Art dieser Bitte wird von dem Verfasser der Akten als 'simplicitas' gekennzeichnet[9], womöglich bezieht sich diese Wertung aber auch auf den Exorzismus des Bittenden und die ganze Schilderung des Marcellus, was jedoch nicht wahrscheinlich ist. Die Predigt aber, die Petrus nun vor den "Witwen und Ältesten" hält, kann als *Musterbeispiel einer Predigt für die simplices jener Zeit, die Laien*, gelten.

"Quae ipsius quod coepimus, scribimus, etsi adhuc vobis infirma videntur, capaciter tamen quae perferuntur in humana carne inferre[10]" - so beginnt er . Schon dieser erste Satz ist typisch: "Was wir durch seine Gnade (geistig) erfaßt (=begriffen)[11] haben, das haben wir geschrieben, wenn es Euch (auch) bisher noch schwach (=mäßig) zu sein scheint; dennoch ist doch das Berichtete für das menschliche Fleisch verständlich." Die Apostel waren, wie jeder wußte, ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται gewesen. Nur 'durch Gnade' waren sie zu allem fähig, wozu die geistigen Kräfte und Fähigkeiten, der einfachen Herkunft der Jünger gemäß, sonst nicht ausgereicht hätten. Aber auch die von ihnen niedergeschriebene evangelische Geschichte ist für jeden Laien verständlich.

Die Verkündigung an diese simplices (=Laien) stellt sich weiter wie folgt dar:

1.) "Prius scire dei voluntatem seu bonitatem."

2.) Die Güte Gottes hat sich darin gezeigt, daß er aus

mögen. Vielleicht sind diese Worte in Anlehnung an den Lukas-Prolog, den der Verfasser der Akten sicher kannte, niedergeschrieben worden. Jedenfalls kommt hier zum Ausdruck, daß dem Verfasser eine Schichtung innerhalb der christlichen Gemeinde wohlbekannt ist: Welche andere sollte es in dieser Zeit als die zwischen Amtsträgern und Laien sein? Auch der vor der Predigt stehende Satz ist ein Kunstgriff, der auf die homiletische Situation - der Amtsträger ist noch der Träger des Charisma - Rücksicht nimmt. Das zweimalige Hervorheben der Verständlichmachung der Botschaft unter Heranziehen der Evangelisten als Zeugen für die Einfachheit und geistige Schlichtheit der Heiligen Schrift ist im Zusammenhang der Stelle so bedeutsam und einzigartig, daß man diese Petrus-Predigt wohl mit Recht als Musterbeispiel einer Verkündigung für die Laien bezeichnen kann. Als Kern dieser Verkündigung erscheint aber Christus, der Sohn Gottes, der litt, gekreuzigt und erhöht wurde.

Es sei nun auf die von C. Schmidt erwähnte[15] Stelle aus dem liber de haeresibus, c. 9o, des Philastrius (gest. um 397) verwiesen, der als erster von einer Sammlung der apokryphen Apostelgeschichten berichtet. Der Satz, um den es sich handelt, lautet bei dem Bischof von Brescia: "Scripturae autem absconditae, id est apocrypha, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intelligentes multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt haeretici[16]."

In einer Zeit, die gegen Manichäer und Priscillianisten zu kämpfen hatte, waren solche Bücher nicht mehr für die gottesdienstliche Praxis tragbar, die von den Häretikern wegen der Namen, die sie trugen, als Kronzeugen der eigenen Lehre herangezogen werden konnten. Daß dies den Gegnern der katholischen Kirche nicht schwer fallen konnte, lag ferner an dem Charakter der apokryphen Apostelgeschichten, die eben ein Sammelbecken aller möglichen Anschauungen darstell-

ten. Philastrius fordert, die Akten sollten nur noch von den 'perfectis' 'morum causa' gelesen werden und nicht mehr von den 'omnes' oder 'non intelligentes', d.h. von den Laien und simplices[17], da diese vieles hinzugefügt und fortgelassen hätten, was den Häretikern gerade in ihre Lehre gepaßt habe.

An dieser Stelle ist zunächst der Vorwurf bemerkenswert, Laien hätten "addiderunt et tulerunt". Es wird hier also von der Beteiligung der Laien an der Textgestaltung der Akten gesprochen. Dann aber geht aus Philastrius hervor, daß die apokryphen Apostelgeschichten am Ausgang des vierten Jahrhunderts noch von den schlichten Christen in einem Ausmaß gelesen wurden, daß zur Wahrung der reinen Lehre ein Leseverbot für die ungebildete Masse erlassen werden mußte. Die ganze Stelle aber ist ein geradezu klassisches Beispiel für die Schichtung, die die Großkirche vornahm: Was den 'perfectis' zugestanden wird, ist den 'omnes, den 'non intellegentes', den simplices (Laien) untersagt.

Abschließend muß jedoch erwähnt werden, daß in den Apostelakten gnostischer Prägung selbstverständlich die gnostische Schichtung erkennbar ist. Dort ist davon die Rede, daß Jesus die 'Gnosis' bringt und Verstand gibt. Davon hat Schlier ausführlich gehandelt[18]. Hier soll nur auf die aus häretischen judenchristlichen Kreisen des dritten Jahrhunderts[19] stammenden Pseudoklementinen hingewiesen werden. In den Homilien dieses judaistisch-gnostischen Apostelromans kommt allerdings zum Ausdruck, daß die 'Einfältigen' anders bewertet werden als in der Entstehungszeit der anderen Apostelakten. Die in Betracht kommenden Stellen zeigen eine Schichtung, die beweist, daß die Pseudoklementinen in einer Zeit entstanden, in der die simplices nicht mehr ganz allgemein als Laien oder sogar als ideale Christen angesehen wurden, sondern in der der christliche Gnostiker, der 'verständige' Christ, der wahre Christ war.

Der Verfasser rechnet sich offenbar zu diesen 'Verständigen', wenn er berichtet, die 'Einfältigen' (ἠλίθιοι) "knirschten maßlos mit den Zähnen" angesichts der vielen Wunder, die sie sehen[20], oder wenn er uns schildert, wie der ἰδιώτης ὄχλος bei einem Wortstreit zwischen Petrus und Simon Magus behandelt wird: "Als Petrus dies gesagt hatte, rief Simon aus der Menge mit lauter Stimme heraus: Wie willst du die um dich herumstehende Menge durch Lügen täuschen, indem du ihr vorsagst, man solle weder an Götter glauben noch sagen, es gäbe solche, während doch in den bei den Juden in öffentlichem Gebrauch stehenden Schriften steht, daß es Götter gibt![21]" Petrus erscheint in diesem Roman als einer, der den Wert der simplices gegenüber denen, die 'durch Worte leicht zu überzeugen sind", kennt: Er sagt einmal zu Klemens: "Übrigens hoffe ich, in den zur Untersuchung gestellten Fragen keineswegs bei den Verständigen als der Unterlegene abzuziehen, welche zwischen solchen zu unterscheiden imstande sind, die durch Worte leicht zu überzeugen sind, und zwischen einfachen (ἁπλοῖ) und schlichten Leuten, welche allein durch die von ihnen ausgehende Wahrheit überzeugen[22]." Ein simplex überzeugt durch die von ihm ausgehende Wahrheit! Wenn wir nur dies aus den Pseudoklementinen für uns entnehmen können, so ist schon bewiesen, daß sie "für die Erforschung der christlichen und judaistischen Frühzeit" doch etwas mehr als "schlechterdings gar keine Bedeutung" haben[23].

Aus vielen Einzelzügen beginnt sich uns so ein Bild der simplices abzuzeichnen. Wir haben bewußt mit der Literatur der Volksfrömmigkeit und nicht mit der kirchlich anerkannten Literatur begonnen. Es konnte so besser gezeigt werden, daß es auch Ansätze zu einer Schichtung innerhalb der christlichen Gemeinden gab, ohne daß die Gnosis mit ihrer eigentümlichen Schichtung stärkere Einflüsse ausübte. Aber diese Schichtung zeigt einen gänzlich andersartigen Charakter als

die gnostische: Sie ist gegründet auf die höhere Würde des kirchlichen Amtes. Wer kein Amt in der Kirche ausübt, ist simplex Christ, könnte man sagen. Die Predigt der Amtsträger ist aber für alle Christen verständlich und braucht sich noch nicht irgendwelchen 'perfectis' anzupassen wie später bei den Alexandrinern. Der simplex ist der idiotes in der Bedeutung 'Laie im Gegensatz zum Fachmann'.

§ 10

D i e k i r c h l i c h a n e r k a n n t e L i t e r a t u r

Durch die kirchlich anerkannte Literatur des nachapostolischen Zeitalters, die sogenannten 'apostolischen Väter', geht eine scharfe Trennung: auf der einen Seite die Schriften, in denen das Christentum als Morallehre dargestellt wird, auf der anderen Seite Ignatius, dem das Christentum 'christliche Gnosis' bedeutet. Entsprechend ist auch die Stellung zum Schichtungsgedanken unterschiedlich.

1. Die haplotes als Ideal im schichtungslosen Moralchristentum (Did., Barn., 1. Clem., Jac., Past. Herm.)

Das Christentum der nichtpaulinischen Gemeinden der nachapostolischen Zeit, das starke Berührungspunkte mit der griechischen Synagoge hat, ist bei der einen Reihe von Schriften eine "Religion der gottgegebenen Moral, die im Alten Testament niedergelegt und von dem letzten und größten der Propheten, Jesus, als dem Träger des Heiligen Geistes endgültig geoffenbart und gedeutet worden ist. Christ sein heißt, diese Morallehre zu befolgen[1]." Eine Schichtung oder Stufung gibt es nicht. Zwar gibt es bereits in der D i d a c h e eine Ethik, die unter 'Vollkommenen' als denen, die ihr Ich im Ringen um das sittliche Ziel zu kasteien vermögen, und der großen Masse unterscheidet, die nur nach besten Kräften tut, was sie vermag: "Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein, kannst du's aber nicht, so tue, was du kannst. Betreffs

der Speise aber trage, was du kannst."[2] Aber für alle Christen gilt doch das gleiche: auf dem Wege der sittlichen, moralischen Leistung ist jedem Christen das höchste Ziel erreichbar.

Was im Barnabasbrief als 'Gnosis' hingestellt wird (Barn. 1,5; 5,4; 6,9 u.ö.), würde in der späteren Zeit schwerlich als solche gepriesen werden. Der Verfasser versteht unter 'Weisheit' und 'Wissen' religiös-sittliches Leben, unter 'Sünde' aber Torheit. Christus ist in seinen Leiden Sieger über die feindlichen Mächte geworden. Dies den Lesern verständlich zu machen ist Zweck des Briefes: ἁπλούστερον ὑμῖν γράφω, ἵνα συνιῆτε (6,5). Eine Schichtung ist nicht zu erkennen.

Auch der 1. Clemensbrief beweist schon in der Anwendung des Wortes ἁπλοῦς, daß sein Verfasser keine Schichtung kennt. 1. Clem. 23,1 werden denen Gnadenerweise Gottes zugesprochen, die "einfältigen Herzens oder rechtschaffenen Willens" (ἁπλῇ διανοίᾳ) kommen, nicht zweifeln und sich über Gottes herrlichen Gnadenerweisen nicht aufblähen. Die διψυχία, der Zweifel, wird wie bei Jacobus und Hermas der haplotes gegenübergestellt.

Im Jacobusbrief und im 'Hirten des Hermas' spielt der Begriff der haplotes dieselbe hervorragende Rolle wie etwa in den Testamenten der 12 Patriarchen. Beide Schriften zeigen starke Berührungen in lexikalischer und gedanklicher Hinsicht. In der Schrift des Hermas, "bedeutsam als ein Denkmal des Alltagschristentums der kleinen Leute und breiten Schichten"[3], wird der haplotes ähnlich wie im 'Testament Issachar' ein besonderer Abschnitt gewidmet (Mand. II). Aber dies ist nicht die einzige Stelle, in der von der haplotes gesprochen wird. Durch das ganze Buch geht der Leitgedanke, daß die höchste Stufe des sittlichen Christseins durch die als Herzensreinheit aufgefaßte haplotes erreicht wird.

Die haplotes ist mit den anderen Tugenden, denen sie in zwei Aufzählungen beigesellt wird[4], zu den rein praktischen Tugendübungen zu rechnen. Die in beiden Aufzählungen an der Spitze stehende πίστις wird mit den Werken zusammengestellt, jedoch so, daß eines aus dem anderen entsteht: Die haplotes geht also aus dem Glauben hervor, sie ist wie die anderen Werke und der Mensch selbst vom Glauben her bestimmt.

Mit Recht übersetzt H. Weinel[5] haplotes auch mit 'Herzensreinheit'. Für Hermas, den "Enthaltsamen, der jeder bösen Lust entsagte und voll von jeder Herzensreinheit und ohne Bosheit war"[6], ist die haplotes die 'Reinheit des Herzens'. Der Sünder jedoch will sein Herz nicht reinigen und nicht seine "Gedanken vereinigen in einem reinen Herzen"[7]. Ihm fehlt die klare Linie und die Konsequenz der ethischen Gesinnung. *Wie im Evangelium wird der Erwerb des Himmelreichs von der 'Kindesunschuld', die die haplotes als 'Reinheit des Herzens' bedeutet, abhängig gemacht.* Vom "7. Berg" des neunten Gleichnisses kommen die Gläubigen, die "allzeit einfältig und unschuldig" (παντότε ἁπλοῖ καὶ ἄκακοι) sind, die "nichts gegeneinander hatten, sondern sich allzeit freuten über die Knechte Gottes. Den heiligen Geist dieser Jungfrauen hatten sie angezogen, allzeit hatten sie mit jedem Menschen Erbarmen und vom Ertrag ihrer Arbeit reichten sie jedem Menschen dar, ohne zu schelten oder ohne zu schwanken"[8]. Die so geschilderte haplotes deckt sich weitgehend mit dem, was in den Akta Petri als Laienchristentum festgestellt werden konnte: Armendienst und Askese; denn die haplotes ist die Tochter der ἐγκράτεια[9]. Im neunten Gleichnis wird aber auch über das Verhältnis von haplotes und Kindesunschuld hinaus noch etwas anderes ausgesagt: "Da der Herr nun ihre Einfalt und ganze Kindesunschuld sah, so gab

er der ermüdenden Arbeit[10] ihrer Hände die Fülle (seines Segens)[11]." Ähnlich wie im 'Testament Issachar' ist hier ein sozialer Einschlag bei der Herausstellung der haplotes zu verzeichnen.

Die Zusammenstellung ἁπλότης - νηπιότης nimmt bei Hermas jedoch einen noch weiteren Platz ein. Es heißt im neunten Gleichnis, auch die Gläubigen des zwölften Berges seien "wie die unschuldigen Kinder, in deren Herz keine Schuld gekommen ist, noch haben sie erfahren, was Bosheit ist, vielmehr bleibt in ihnen allzeit die Kindesunschuld[12]." In direkter Anlehnung an Mt 1o,16 werden diese Gläubigen selig gepriesen, "denn sie müssen in das Reich Gottes kommen, hat doch der Herr diese Art, diese Unschuldigen, selig gepriesen . . . Glücklich schätze ich, der Bußengel, euch alle, die ihr unschuldig seid wie die Kinder, weil euer Teil gut und herrlich ist in den Augen Gottes[13]." Die Empfänger dieses "Siegels", die "Unschuldigen", sollen, so wird weiter gesagt, die Einfalt wahren[14]. Auch im persönlichen Leben des Hermas erscheint der Weg zur unschuldigen Einfalt des sittlichen Wandels. Als die Schönheit der Rhode noch Eindruck auf ihn machte, hatte er sich schon dadurch an der νηπιότης versündigt. Es wurde ihm klargemacht, daß ihm noch die Reife fehle. Daher konnte er auch nicht zu den Gottgefälligen gezählt werden. Deren Merkmal ist aber die haplotes ihres Wandels. Heiliger und Gerechter ist der, der einen ausgezeichneten Wandel ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ geführt hat[15]. So ist die haplotes Lohn und Unterpfand der sittlichen Bewährung, und deren Voraussetzung ist die haplotes, die wiederum die Herzensreinheit in sich begreift. In einen Gegensatz gnostisierender Art zu einem, der etwa Vollkommenheit in irgendeiner Erkenntnis besitzt, wird der, den die haplotes eignet, nie gestellt.

2. Schichtungen und Stufungen bei Ignatius

Anders Ignatius. Er ist sich dessen bewußt, christlicher Gnostiker zu sein. Der gemeindefremden Gnosis, die mit ihrer Schichtung von Vollkommenen und Unvollkommenen seine Gemeinden in Gefahr bringt, nimmt er sozusagen den Wind aus den Segeln. Nach Art der Apologeten geht er dabei vor. Er will beweisen, daß seine 'c h r i s t l i c h e G n o s i s' der gnostischen gleichwertig ist.

Diese 'Gnosis' ist einmal C h r i s t u s selbst: Eph. 17,2: "Warum sind wir denn nicht alle klug, da wir doch Gottes Erkenntnis haben, das ist Jesus Christus?" Der Bischof redet hier für alle seine Glieder: "Wir alle" könnten im gnostischen Sinne 'Kluge' sein. Diese Gnosis ist zum anderen das S a k r a m e n t (Eph. 16-19). Es bringt den Christen die Vollkommenheit und Unsterblichkeit - all das, womit auch die gemeindefremde Gnosis lockte. Sie pries sich an mit Aufhebung der Unwissenheit - Ignatius (oder vielmehr die hinter ihm stehende Gemeindetradition) hat sich das gnostische Gut dienstbar gemacht. Er zeigt dem, der Wissen, Wahrheit und Leben sucht, nicht Spekulationen oder mystische Belehrung, sondern führt ihn zur O f f e n b a r u n g [16], a b e r a u f d e m W e g e d e s g n o s t i s c h e n M y t h o s : "Wie nun wurde es den Aeonen offenbar? Ein Stern glänzte am Himmel . . . Da ward aufgedeckt alle . . . Unwissenheit, das alte Reich stürzte dahin, da Gott sich menschlich offenbarte zu neuem, ewigem Leben; und seinen Anfang nahm, was bei Gott zugerüstet war." (Eph. 19, 2-3).

Zum zweiten Mal in der Urchristenheit wird hier (wie schon bei Paulus) eine gefährliche Umbiegung vorgenommen: "Die Gemeindetradition ist mit den Hauptdaten des gnostischen Mythos . . . verknüpft und dadurch" ihrem "Wesen nach umgedeutet. Aus der Geschichte ist der Mythos geworden. [17]" Beide - Paulus und Ignatius - bereiten im Bereich der

altkatholischen Kirche den Boden für die Aufnahme der alexandrinischen Gnosis vor, die die evangelische Geschichte allein den simplices zuweist.

Ignatius überträgt im Interesse der Gemeinde gnostische Begriffe in den christlichen Sprachgebrauch. Wie bei Paulus heißen die Gläubigen πνευματικοί (Eph. 8,2; 9,2; Magn. 12; 15; Trall. 1,1; Smyrn. 11,3). Inwieweit ist bei ihm eine Schichtung der Christen zu erkennen?

Ignatius stellt πνεῦμα und σάρξ nur gelegentlich einander betont gegenüber. Da der Mensch nach ihm aus σάρξ und πνεῦμα besteht, ist häufig ein formelhafter Gebrauch von σαρκικός und πνευματικός festzustellen. Nur an einigen Stellen lassen beide Ausdrücke in bewußter Anlehnung an andere Begriffe gnostisches Gut erkennen[18]. Besonders Eph. 8,2 und Magn. 5,2 ist eine *Schichtung der Menschen in zwei Klassen deutlich*, die an eine kosmische Schichtung heranstreift, ähnlich wie in der Gnosis. Es handelt sich hier um eine ausgesprochene Schichtung mit Hervorhebung der Gegensätzlichkeiten. "Die Fleischlichen können nichts Geistliches, die Geistlichen nichts Fleischliches tun; so tut auch der Glaube nicht die Werke des Unglaubens, noch der Unglaube die des Glaubens. Doch selbst das Fleischliche, das ihr tut, das ist geistlich, denn ihr tut alles in Christus." (Eph. 8,2). "Denn wie es zweierlei Münze gibt, die eine Gottes, die andere der Welt, und eine jede ihr eigenes Gepräge trägt, die Ungläubigen das dieser Welt, die Gläubigen aber in Liebe das Gepräge Gottvaters durch Jesus Christus." (Magn. 5,2). Den πνευματικοί entsprechen die πιστοί, den σαρκικοί die ἄπιστοι. *Die Geistträger sind in der Gemeinde Gottes zu finden* (Magn. 15, Smyrn., inscr.). Denn "bestimmend für den Pneuma-Besitz ist nicht individuelle πίστις oder γνῶσις, sondern die Zugehörigkeit zur Gemeinde und zur

allgemeinen πίστις θεοῦ ."[19]

Neben dieser Schichtung zwischen Fleischlichen und Geistigen, die wie in der Gnosis in zugespitzter Form vorgetragen wird und zwischen verfallener und geretteter Menschheit scheiden soll, ist noch eine Stufung zu erkennen, die nun i n n e r h a l b d e r G e m e i n d e vorgenommen wird. Dabei verknüpft, wie Schlier gezeigt hat[20], Ignatius das Pneumatikertum unlöslich mit seiner Vorstellung von Märtyrertum. Der Bischof ist sich in ganz besonderem Maße bewußt, als Märtyrer Nachahmer Christi zu sein. Als solcher ist er mehr als andere Christen von der Verflochtenheit mit dem Kosmos, der bloße ὕλη ist (Röm 6,2), frei (Röm 6-7). Durch seine Märtyrerfesseln ist er jedoch noch an die Hyle gebunden. Aber so wie er unter den bereits Erlösten steht, ihnen aber nicht gleichwertig ist, steht er wiederum als Märtyrer und Pneumatiker, dem in ganz besonderem Maße 'Gnosis' zuteil geworden ist, über der Gemeinde, die noch nicht den Weg des Martyriums beschritten hat.

Hier setzt nun die Stufung ein: Die Gemeindeglieder sind noch nepioi, "die als noch nicht τέλειοι die volle Gnosis nicht erfassen können"[21]: "Könnte ich euch nicht auch über Himmlisches schreiben? Ich fürchte nur, daß ich euch Unmündigen Schaden zufüge; so verzeiht mir, (wenn ich euch's versage,) auf daß ihr, unfähig es zu erfassen, nicht daran ersticket. Bin doch selbst ich, wofern ich gebunden bin und die himmlischen Dinge und die Rangordnungen der Engel und der Fürstentümer, Versammlungen, Sichtbares und Unsichtbares wohl verstehen kann, um deswillen noch kein Jünger. Uns fehlt noch viel, daß wir Gott nicht verfehlen."(Trall. 5-6). Der Märtyrer und Pneumatiker Ignatius ist wie Paulus (1. K 3,1) der Ansicht, den nepioi könnten nicht die Geheimnisse des Himmelreichs dargeboten werden. Die ἐπουρανία würden ihnen Schaden zufügen, da sie bei ihrer Unfähigkeit, sie zu erfassen, daran ersticken

könnten. Mit nepioi kann Ignatius nicht eben erst für den Glauben Gewonnene meinen, da er Trall. 1,1 die "unsträfliche und in Geduld nicht wankende Gesinnung" der Gemeinden rühmt und weiß, daß sie schon "Nachahmer Gottes" sind. Wenn er jedoch 5, 1-2 von ihnen als nepioi spricht, so scheint der Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß er hier dies Wort nicht in den sonst gebräuchlichen Sinne anwendet als von Unmündigen, denen die Botschaft vom Reich Gottes nur als 'Milch' dargeboten werden kann. Vielmehr ist Ignatius hier der Gnostiker, der weiß, was ἐπουρανία , "Engelrangordnungen" und "Fürstentümer" und dergleichen bedeuten, während der "Unmündige" eigentlich mehr "Laie", idiotes, ist. Denn er sagt von sich: οὐ παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι . Die Kenntnis dieser geheimnisvollen Dinge ist nicht Merkmal des Jüngers. Wie aus Kap. 6 hervorgeht, stand die Gemeinde zu Tralles in der Gefahr, "fremdartige Kost, Ketzerei", als "Speise" hinzunehmen. Ein nepios ist aber, wie aus der sonstigen Verwendung in der urchristlichen Literatur hervorgeht, nicht in Gefahr, der Ketzerei zu verfallen, sondern er ist, wie schon gesagt, ein "Kind im Glauben", in Glaubensdingen unmündig oder er wird als Ideal des schlichten Gläubigen gepriesen. Hier wird er jedoch als einer gekennzeichnet, dem die Erkenntnis einer 'Gnosis' zum Jüngersein nichts beiträgt. Auch ohne sie ist er Jünger. Im Gegenteil, d i e s e G n o s i s d e r ἐπουρανία k a n n d e n L a i e n n u r v e r w i r r e n , da er sie nicht von außerchristlicher Gnosis unterscheiden kann. Wenn diese Auslegung auch sicher nicht zu sehr gepreßt werden will, so zeigt die angeführte Stelle doch, wie eng die Begriffe nepios und idiotes zur Zeit des Ignatius zusammengehören.

Wir fassen zusammen. Barnabas, Clemens, dem Jacobusbrief und den "Hirten des Hermas" war eine Schichtung unbekannt. Hand in Hand geht mit der Hervorhebung der Moral

die Wertschätzung der haplotes, die bei Hermas als Herzensreinheit und νηπιότης aufgefaßt wird und Vorbedingung der Seligkeit ist. Ignatius dagegen reflektiert und schichtet in Anlehnung an die Gnosis, wenn er zwischen den Christen als den Geistträgern und den Ungläubigen als Sarkikern unterscheidet. Innerhalb der Christen selbst geht er nicht bis zur gegensätzlichen Schichtung, sondern er stuft. Diese Stufung ist jedoch aus dem Kampf im Dienste der Kirche erwachsen und keine blutleere Spekulation. Wer noch nicht im Martyrium gestanden hat, ist noch nicht τέλειος , sondern nur nepios und kann als solcher nicht an den Erkenntnissen der vollkommneren Stufe teilnehmen. Der Weg des Martyriums ist aber auch der Gemeinde vorgezeichnet, und deshalb kann man bei Ignatius hier nicht von Schichtung, sondern lediglich von Stufung reden.

================

K A P I T E L V

D A S Z E I T A L T E R D E R A P O L O G E T E N

§ 11

Vorbemerkung

Drei Methoden lassen sich zur Kennzeichnung der von den Apologeten angewandten Praxis herausarbeiten:

1) Die Einführung des Logos-Begriffs in die christliche Lehre,

2) die Deklarierung des Christentums zur 'vernünftigen' Religion,

3) der Erweis der 'Simplizität' des Christentums.

1) Die Apologeten setzten an dem Punkt ein, der der Volksfrömmigkeit des nachapostolischen Zeitalters der wichtigste war: an der Verehrung der göttlichen Person Jesu Christi. Sie selbst standen auf dem Boden der Gemeinde und wußten, daß die Verehrung Christi als des Kyrios das wesentlich Neue im Christentum gegenüber der heidnischen polytheistischen Religion war. So taten sie das nächstliegende: Mit Hilfe des aller heidnischen Welt geläufigen Begriffs 'der Logos' übernahmen sie die Aufgabe, "namentlich der gebildeten Welt in einer philosophisch scheinenden Formel die Christus-Verehrung verständlich zu machen[1]." So wie der Logos-Gedanke, aus griechisch-stoischer Philosophie, allegorischer Mythendeutung, orientalischer Mystik, Hermes-Verehrung und ägyptischer Religion entstanden, selbst ein Mittelding zwischen konkretem und abstraktem, zwischen naivem Volksglauben und Philosophie ist[2], so sind die Apologeten selbst auch zu einer Mittelschicht zwischen Philosophen und Gebildeten zu rechnen: Sie sind in wissenschaftlicher Hinsicht 'Halbgebil-

dete'. Eine eigene Philosophie haben sie nicht entwickelt. Dies geht so weit, daß sich Minucius Felix so eng wie möglich an Ciceros "de natura deorum" anlehnt. Aber auch da, wo sie nur Christen sein wollen, gelingt es ihnen nicht ganz: sie vermengen nur allzu oft Philosophisches und Religiöses.

2) Die Popularphilosophie, in der sich die Apologeten heimisch fühlen, wollte alles Metaphysische durch den Verstand beweisen[3] - infolgedessen erklären sie das Christentum zur vernünftigen Religion 'an sich' und versuchen, es zur Philosophie zu machen. Sie bekämpfen also die Philosophie und machen sie sich doch zunutze[4]. Da sie in erster Linie Kämpfer für die Anerkennung Christi als des λόγος σαρκωθείς waren, kam das Religiös-Innerliche bei vielen von ihnen zu kurz. Aber dennoch stellten sie, wie Bousset ausführt, zur paulinisch-gnostischen Einseitigkeit "einen berechtigten und erquicklichen Gegenschlag nach der anderen Seite dar": "Wenn sich das Christentum erschöpfend darstellt in dem paulinisch-gnostischen Erlösungsglauben, dann haben die Apologeten freilich sehr wenig von Religion bewiesen. Aber an diesem Maßstab gemessen würde sich auch im Evangelium Jesu ein entschiedener Mangel zeigen[5]."

3) Die Apologeten wiesen nach, daß das Wesen des Christentums seine Simplizität sei, wobei 'simplicitas' hier = 'Gemeinverständlichkeit' ist. Im Zusammenhang damit steht der Hinweis, daß sich unter den Christen simplices, das heißt schlichte, einfache Leute befinden. Daher bieten gerade die Apologeten viele Nachrichten über die Christiani simplices. Man könnte diesen Nachweis der Simplizität des Christentums einen a p o l o g e t i s c h e n T r i c k nennen, weil der Apologet weiß, daß das Christentum nicht auf Verständlichkeit beruht, sondern auf Offenbarung, was besonders bei Justin deutlich wird. Wenn es zuweilen so scheinen mag, als ob sich die Apologeten zu den simplices zählen, so ist doch in Rechnung zu stellen, daß der Apologet als A p o l o g e t

n i c h t h o m o s i m p l e x , s o n d e r n d e r g e w a n d t e A d v o k a t ist. Allerdings ist er es in einem anderen Sinne als die häretischen Gnostiker. Bousset urteilt, "die schlichte Selbstverständlichkeit, mit der das Christentum als etwas der menschlichen Seele im letzten Grunde Ureigenes erfaßt wird", ist bei den Apologeten als "eine gewisse Rückkehr von der Virtuosität paulinisch-gnostischer Frömmigkeit zur Einfachhheit und Schlichtheit des Evangeliums anzusehen[6]."

Unter den Apologeten fallen nun drei auf, die mehr als andere unser Interesse beanspruchen: Theophilus von Antiochien, Justin und Tertullian. Die übrigen werden in dem Abschnitt, der sich mit den simplices selbst beschäftigt, zu Worte kommen, weil sie weder einen besonderen Standpunkt hinsichtlich einer Schichtung eingenommen haben, noch als Charaktere so scharf gekennzeichnet sind wie die drei eben erwähnten. Daß Tertullian eine Sonderstellung einnimmt, wird später nachgewiesen werden. Er soll deshalb vorläufig nicht behandelt werden.

§ 12

Zwei Typen von Apologeten: Theophilus von Antiochien, der ἰδιώτης τῷ λόγῳ, und Justin, der νουνεχής.

Es gibt einen Apologeten, der selten richtig gewürdigt wurde: Theophilus von Antiochien. Er selbst nannte sich einen ἰδιώτης τῷ λόγῳ[1]. Bousset erwähnt ihn lediglich zum Nachweis dessen, daß die Apologeten bei ihren ausführlichen Spekulationen über den Geist "in hoffnungslose Verworrenheit" geraten[2]. "Mehr zufällige" Spekulationen, schon von Paulus begonnen, "die bald christliches Gemeingut geworden sind", hätten die Apologeten neben ihrer Logos-Lehre "als übernommenes Gut behalten. Aber sie wissen wenig oder gar nichts damit anzufangen. Wo sie den Geist erwähnen, geschieht es deutlich unter einfacher Herübernahme der einmal im Gemeindeglauben geprägten Formeln . . . Oft werden . . . einfach Logos und Pneuma identifiziert[3]." Bousset will mit diesen Worten auch zeigen, daß die eigentlich spekulative Arbeit der Apologeten nicht mit Reflexionen über das Wirken des Geistes, sondern mit der Logos-Theologie beginne. Andererseits aber erweist sich durch die Worte Boussets noch einmal, daß die Apologeten auch hinsichtlich ihrer Anschauung vom Wirken des Geistes auf dem Boden des Gemeindeglaubens standen.

Das Schicksal des Theophilus ist es, daß er mehr als der eifrige, in der Philosophie wie alle anderen mittelmäßig beschlagene Apologet, denn als der auf dem Boden des Gemeindeglaubens stehende Apologet beurteilt wird, der er vor allem gewesen ist. Ob er "engherzig", "oberflächlich witzig"[4],

geistig mittelmäßig[5] oder "ein Mann von bescheidener Urteilskraft"[6] genannt wird - immer sieht man in ihm den intellektuellen Apologeten, und nur als solcher angesehen mag er freilich gegen andere seiner Zeit abfallen. Der französische Dogmenhistoriker Bardy nennt ihn einen "Polygraphen"[7], dessen "Mangel an Originalität charakteristisch" sei[8]. Über seine Lehre sagt Bardy: "Er erneuert nicht, er bewahrt und überliefert. Wenn an einigen Stellen seine Ausdrücke und Lehren neu erscheinen, dann nur darum, weil wir über die ersten Repräsentanten christlichen Denkens nicht viel wissen . . . " Theophilus mache nicht den Eindruck originaler Denkart und könne in keiner Weise mit Origenes verglichen werden, " im Gegenteil, er spielt seine Rolle als umsichtiger Wahrer der Tradition getreu"[9]. Gerade dieses Urteil gibt uns aber schon das Recht, ihn als Vertreter urtümlichen Gemeindeglaubens zu beanspruchen. Puech[10] nennt den Antiochener einen "Tatian ohne Talent"[11], Lebreton schreibt: "Unter den Apologeten nimmt Theophilus einen Platz abseits seines geistlichen Amtes ein: Er ist der einzige Bischof dieser Gruppe. Vom literarischen Standpunkt aus steht Theophilus tiefer als die anderen Apologeten . . . Vom theologischen Standpunkt aus ist zu sagen, daß er es liebt, alles zu vereinfachen und daß daher seine Formeln zuweilen klarer sind, was aber auf Kosten der Genauigkeit geschieht. Er gleicht diese Fehler wieder durch die Geradheit und Erhabenheit des moralischen Sinnes aus: so stellt er sich uns als Mensch dar, der der Sprache unfähig ist, ἰδιώτης τῷ λόγῳ ; man kann es ihm glauben; er ist aber wahrhaft religiös und christlich, und das gerade macht ihn uns wert[12]."

Loofs hat in seinem letzten Werk, das dem antiochenischen Bischof gewidmet ist, nachgewiesen, daß Theophilus als Vertreter der besonders von Kreisen der simplices vertretenen Geistchristologie anzusehen ist. Wie die schlichten christlichen Volkskreise stellte auch Theophilus den M e n s c h e n Jesus Christus in den Vordergrund[13]. Daß er

selbst mehr zu den Halbgebildeten zu rechnen ist, zeigt sich in der Art, wie die Logos-Lehre mühselig mit den glaubenswichtigen Tatsachen der christlichen Lehre verknüpft ist. Der Logos wird oft ganz schlicht als "Stimme" Gottes bezeichnet[14]. Daneben tritt die Sophia-Spekulation auf, die viele judaisierende Züge trägt und in eigenartiger Weise mit Gedanken über das Wirken des Pneuma verflochten ist.

Stellt sich uns Theophilus so als Apologet dar, der innerlich-religiös wie intellektuell zu den simplices gerechnet werden darf, so bietet Justin ein wesenhaft anderes Bild.

Wenn aus der Theologie J u s t i n s eruiert werden soll, ob sich bei ihm eine Schichtung bemerkbar macht, so stößt dieses Unternehmen auf dieselben Schwierigkeiten wie eine Darstellung seiner Theologie selbst: Justin ist einerseits Philosoph, der eine philosophische Religion biblisch darstellt und der dem Menschen einen freien, sittlichen Entscheid überläßt. Andererseits steht er aber auf dem Boden des Gemeindeglaubens, den er nicht im geringsten mit seiner "Philosophie" in Verbindung bringt. Er steht jenseits vom jüdischen Moralismus, der, wie gezeigt, häufig mit Gedanken von der haplotes zusammengehen kann. Er steht jenseits der Gnosis, jenseits aber auch von Paulus und Johannes[15]. Sein Christentum ist "durch Christus vermittelte Erkenntnis des wahren Gottes und gerechter Wandel in der Sehnsucht nach ewigem und vollkommenem Leben mit Gott und in der bestimmten Erwartung dieses unvergänglichen Lohns[16]."

Dieses Christentum ist eine Religion der Vernunft, für die sich ein νουνεχής notwendigerweise entscheiden muß, bzw. die von der Weisheit erleuchteten Köpfe vergangener Zeiten sind eben so gut wie richtige Christen gewesen. Das Christentum ist eine vernünftige Religion. Die verkörperte Vernunft ist Christus, der der Logos ist[17]. Am Logos haben alle Menschen Anteil: sie besitzen den λόγος σπερματικός, haben daher allerdings nur eine γνῶσις κατὰ τοῦ σπερματικοῦ

christentum zur Geltung. Die andere Lehre geht über den Umfang des in der ersten an Lehrinhalt gebotenen Stoffes hinaus. Sie ist für den φιλαλήθης da. Vom 4. bis zum 12. Kapitel seiner ersten Apologie hat sich Justin mit einem engeren Zyklus von Beweisen, vornehmlich negativer Art, beschäftigt. In programmatischer Form enthalten diese Kapitel leicht einprägsame Dinge, die der schlichtere Gegner des Christentums behalten konnte. Die Themen waren: Der Name 'Christen', Christenverfolgungen, böse Geister, die Christen sind nicht Atheisten, dann das aktuellste Thema der Zeit, die Jenseitshoffnungen (dies besonders prägnant und kurz: Kap. 8: "Dies ist also, kurz gesagt, was wir erwarten und was wir von Christus gelernt haben und lehren"), die Christen sind die besten Stützen des Thrones. Mit dem 13. Kapitel aber beginnt eine erweiterte Reihe von Beweisen, die den Inhalt der christlichen Religion im einzelnen rechtfertigen soll.

Aus Justin geht einerseits hervor, der Glaube an Christus als den Sohn Gottes stütze sich nicht auf die Einsicht, daß er der Logos sei, sondern auf die Weissagung und Erfüllung in Christo[26]. Er sagt auch, durch die Taufe seien die Menschen nicht mehr τέκνα ἀγνοίας ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης [27] - aber andererseits ist doch die mangelhafte Beschaffenheit der geistigen Anlagen schuld an den Mängeln der Erkenntnis[28]. "Die Wahrheit ist nur auf philosophischem Wege erreichbar und daher für die große Menge unzugänglich", schreibt Engelhardt[29]. Doch dann heißt es wieder, durch die Philosophen könne man allerdings nicht fromm und gerecht werden. Die philosophische Gnosis erreiche das nicht[30]. Reines Nachdenken könne Gott nicht erfassen, da Gott der 'ganz Andere' sei, die Seele dagegen sei kreatürlich[31]. Gott soll man zunächst von ganzem Herzen dienen. Man soll die Lehren der Propheten und Christi befolgen, die auf das Innere des Menschen abzielen: H e r z e n s r e i n h e i t und G e d a n k e n r e i n h e i t sind erforder-

l i c h [32]. Der bloße Nous ist aber dazu nicht nötig und auch gar nicht fähig, Gott zu dienen. Die Seele ist ja nicht Teil des göttlichen Wesens. Justin spricht zwar von σῶμα, λόγος und ψυχή, und Christus besteht ihm aus den gleichen Wesensteilen [33]: aber "seine Anthropologie ist noch so unsicher ausgebildet", daß, wie aus Dial. c. Jud. Tryph., c.4, erkenntlich ist, die "Psyche bald mit Nous identifiziert, bald vom Nous unterschieden wird [34]." Eine klare Unterscheidung hat Justin weder hier vorgenommen, noch läßt sich sonst in offensichtlicher Weise bei ihm von einer Schichtung reden.

Man kann es aber immerhin als einen gewissen Zug zur Simplizität bezeichnen, wenn Justin von der Herzensreinheit spricht, mit der man Gott allein dienen kann, während der ratio die Fähigkeit hierzu abgesprochen wird. Zweifellos ist er in diesem Punkte von der G e m e i n d e t r a d i t i o n abhängig. Seinen Mitchristen kann er im übrigen im Interesse der Apologetik auch unabhängig gegenüberstehen. Er kennt ihre Fehler und Gewohnheiten und macht "die Sache der übrigen Christen nicht immer einfach zu der seinen [35]."

Justin läßt im Gegensatz zu Theophilus eine gewisse Reflexion auf die von der außerchristlichen Gnosis vorgenommene Schichtung erkennen. Gleichwohl kann man bei ihm, dem νουνεχής, noch nicht von einem Schichtungsgedanken reden, der etwa sein ganzes System durchzöge. Es bricht immer wieder der echt evangelische und der Bergpredigt gemäße Gedanke von der Herzensreinheit durch.

Es wurde schon kurz erwähnt, daß sich die Apologeten Theophilus von Antiochien, Justin und Tertullian hinsichtlich ihrer Stellung zum Schichtungsgedanken und zur simplicitas im Christentum aus der Masse der anderen herausheben. Tertullian schlägt in seiner Verteidigung wieder andere Wege als die beiden eben behandelten Apologeten ein. Er löst das Problem der Schichten und Stufen in der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich anders und steht mit seiner Einschätzung der

unverbildeten Seele gewissermaßen 'über' der Diskussion des Zeitalters, während seine Fachgenossen sich wahllos auf die nächstliegenden Vorwürfe stürzen und sie mehr oder weniger geschickt zu entkräften suchen. Trotz mancher Berührungspunkte zwischen Tertullian und den übrigen Apologeten innerhalb der vorliegenden Themastellung soll deshalb Tertullian getrennt behandelt werden.

Was geht aus den Apologeten - außer aus Tertullian - nun über die simplices hervor?

§ 13

Die simplices

Die Apologeten standen einem schweren Problem gegenüber: Sie waren sich einerseits dessen bewußt, daß es innerhalb der Christenheit Gläubige gab, die sich auf Grund ihres Bildungsgrades von den schlichten christlichen Volkskreisen unterschieden, andererseits mußten sie aber auch den von heidnischer Seite erhobenen Vorwurf ablehnen, die Christen seien sämtlich ungebildete Leute, da sie sich als Apologeten u.a. ja die Werbung für das Christentum unter den gebildeten Heiden zur Aufgabe gestellt hatten. Und der gebildete Heide stand auf dem Standpunkt: Die Christen sind simplices! Der Heide Caecilius äußert sich in diesem Sinne im Octavius des Minucius Felix: "Darum muß man sich allgemein entrüsten und ärgern, daß manche und dazu noch Leute ohne viel Studium, ohne wissenschaftliche Bildung, ja unerfahren selbst in den gewöhnlichen Gewerben, etwas Bestimmtes über das gewaltige Weltall auszusprechen wagen. Und doch ist darüber seit so vielen Jahrhunderten die Philosophie in ihren meisten Schulrichtungen im unklaren[1]." Wie kommen die Christen als ungebildete Leute dazu, sich in den den Gebildeten und Philosophen nur zukommenden Sektor der höchsten Geheimnisse zu wagen? Dies war ein allgemein erhobener Vorwurf.

Der Vorwurf, die Christen seien ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται wurde, wie schon erwähnt, bereits gegen Petrus und Paulus Apg 4,13 erhoben. Die Apostel erregten Verwunderung, daß sie von Dingen redeten, die sie von Hause aus gar nicht verstehen 'dürften'. Aber auch das äußere Bild der Sprache, der Satzbau und die Wahl der Wörter spielt eine Rolle. Dem Heiden fiel mit zu allererst auf, daß der Christ ἰδιώτης τῷ λόγῳ war. Schon die Evangelien mit ihrer *einfachen Sprache* mußten auf die Gebildeten abstoßend

wirken. Die Sprache der Fischer war aus ihnen zu vernehmen, nicht die der Sophisten. Am Stil aber unterschied man Griechen und Barbaren.

Minucius Felix wagt es wohl deshalb nicht, aus der Schrift zu zitieren, wohl aber hält er sich reichlich an Ciceros "de natura deorum". "Ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt" sagt Arnobius in der Verteidigung der evangelischen Schriften[2], "et idcirco non sunt facili auditione credenda. vide ne magis haec fortior causa sit, cur illa sunt nullis coinquinata mendaciis, mente simplici prodita et ignara lenociniis ampliare." Justin spricht davon, daß es unter den Christen Leute gebe, die er idiotai nennt und deren Sprache roh sei: " . . . ἰδιωτῶν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα[3]." Die Apostel (Apg 4,13) führt er als Beispiel an: Ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι, διὰ δὲ θεοῦ δυναμενως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον[4]. Über den "simplex sermo" der christlichen Schriften äußert der sich durch seinen guten lateinischen Stil auszeichnende Lactantius: "haec in primis causa est cur apud sapientes et doctos et principes huius saeculi scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti. contemnuntur itaque ab iis qui nihil audire vel legere nisi expolitum ac disertum volunt nec quicquam haerere animis eorum potest nisi quod aures blandiore sono mulcet, illa vero quae sordida videntur, anilia inepta vulgaria existimantur. adeo nihil verum putant nisi quod auditu suave est, nihil credibile, nise quod potest incutere voluptatem: nemo rem veritate ponderat, sed ornatu. non credunt ergo divinis, quia fuco carent, sed ne illis quidem, qui ea interpretantur, quia sunt et ipsi aut omnino rudes aut parum docti. nam ut plane sint eloquentes, perraro contingit[5]."

An Einwänden der Apologeten gegen den Vorwurf, die Christen seien Laien (=idiotai) der Sprache, hat es nicht gefehlt. "Quo imperitior sermo, hoc inlustrior ratio est", erwidert Octavius dem Heiden Caecilius. Es kommt, so heißt es weiter[6], nicht so sehr auf die Stellung des Sprechers als auf die Richtung des Gesprochenen an! Wenn "inliteratos, pauperes" und "imperitos de rebus caelestibus disputare", so sei zu bedenken, daß alle Menschen von der Natur Geistesgaben mitbekommen hätten.

Neben dem Vorwurf des idiotes der Sprache wurde den Christen selbstverständlich auch der des i d i o t e s d e r B i l d u n g gemacht. Der Christ solle sich nach dem Wort richten "was über uns ist, ist nicht für uns". "Leute ohne viel Gelehrsamkeit und Bildung, ohne Erziehung und Lebensart, die nichts von politischen Dingen verstehen" (!), haben noch viel weniger von göttlichen Dingen eine Ahnung, sie sollten sich vielmehr an der Erkenntnis der Dinge begnügen, die ihnen sozusagen vor den Füßen liegen[7]. Ein einfacher Mann sollte sich nicht um zweifelhafte Dinge kümmern, bei denen schon große Männer über Zweifel nicht hinauszukommen pflegen, "ne aut anilis superstitio aut omnis religio destruatur[8]." Justin macht sich diesen Einwand der Heiden zu eigen, wendet ihn gegen die Philosophen selbst an und sagt, wenn ein Philosoph über das Christentum rede, obwohl er es gar nicht kenne, so stehe er tiefer als die idiotai, die im großen und ganzen davon Abstand nähmen, über Dinge zu sprechen, die sie nicht verstehen: Εἴτε γὰρ μὴ ἐντυχὼν τοῖς τοῦ Χριστοῦ διδάγμασι κατατρέχει ἡμῶν, παμπόνηρός ἐστι καὶ ἰδιωτῶν πολὺ χείρων, οἳ φυλάττονται πολλάκις περὶ ὧν οὐκ ἐπίστανται διαλέγεσθαι καὶ ψευδομαρτυρεῖν· ἢ εἰ ἐντυχών, μὴ συνῆκε τὸ ἐν αὐτοῖς μεγαλεῖον, ἢ συνείς, πρὸς τὸ μὴ ὑποπτευθῆναι τοιοῦτος ταῦτα ποιεῖ, πολὺ μᾶλλον ἀγγενὴς καὶ παμπονηρός, ἰδιωτικῆς καὶ ἀλόγου δόξης καὶ φόβου ἐλάττων ὤν[9].

Die idiotai unter den Christen werden seitens der Apo-

logeten als Leute charakterisiert, die nicht imstande sind, "mit Worten die Nützlichkeit ihrer Lehre darzutun: ἰδιώτας. . . λόγῳ τὴν ὠφέλειαν παριστᾶν εἴσιν ἀδύνατοι[10)]. Es fehlt ihnen die Bildung. Aber, so entgegnet Justin, sie besitzen etwas anderes: ἰδιωτῶν μὲν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα, σοφῶν δὲ καὶ πιστῶν τὸν νοῦν ὄντων[11)]. Wenn die idiotai auch nicht einmal die Züge der Buchstaben kennen[12)], so haben sie doch einen verständigen und gläubigen Sinn. Und sie besitzen die Reinheit der Seele: "Welche unter denen, die die Schlüsse entwickeln und die doppelsinnigen Aussprüche lösen und die Wortbedeutungen feststellen . . . , haben eine solche Reinheit der Seele, daß sie ihre Feinde nicht hassen, sondern sogar lieben und denen, die ihnen zuerst Schmach zugefügt haben, nicht Übles nachreden . . . , sondern sie sogar segnen und für die, die ihnen nach dem Leben streben, sogar beten . . . Bei uns könnt ihr idiotai finden, die . . . durch Werke die Nützlichkeit ihrer Grundsätze aufzeigen. Denn nicht auswendig gelernte Worte sagen sie her, sondern gute Taten zeigen sie auf: geschlagen nicht wieder zu schlagen, ausgeraubt nicht zu prozessieren, den Bittenden zu geben, die Nebenmenschen wie sich selbst zu lieben[13)]." In dieser Schilderung des Tatchristentums der idiotai erweist es sich: Nicht die paulinische Frömmigkeit hat bei den idiotai Wurzel geschlagen, sondern das schlichte Christentum der Tat, wie es sich in der Bergpredigt ausdrückt. Das ist der Grund, weshalb Handwerker und idiotai zur Überwindung der Angst und des Todes fähig wurden[14)]. Die Kraft Christi, die in ihnen mächtig wurde, oder auch Christus selbst, ist die Kraft des unnennbaren Vaters und nicht das Gefäß menschlicher Vernunft[15)]. Mit Gottes Kraft ist den idiotai die Erkenntnis ausgesprochen wor-

den[16]. "Non habitu sapientiam, sed mente praeferimus, non eloquimur magna, sed vivimus" - dies schöne Wort des Octavius bei Minucius Felix rechtfertigt die idiotai[17].

Es soll nun ein Wort über die soziale Stellung der idiotai gesagt werden. Daß sie aus sozial tieferstehenden Kreisen stammen, geht aus vielen Stellen hervor. Die idiotai werden in einem Atem mit Handwerken genannt: χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται[18]. Παρὰ δ' ἡμῖν εὕροιτε ἂν ἰδιώτας καὶ χειροτέχνας καὶ γραΐδια[19].
Diese Zusammenstellung ist kennzeichnend. Noch bei Tertullian wird dem gottsuchenden Philosophen der "quilibet opifex Christianus" gegenübergestellt, der Gott bereits gefunden hat, ihn kundtut und alles, was man in Bezug auf ihn sagen kann, durch die Tat besiegelt[20]. Auch folgende Stelle aus Minucius Felix ist in diesem Zusammenhang heranzuziehen: "Es sind das Leute, die aus der untersten Hefe des Volkes Unwissende (imperitiores) und leichtgläubige Weiber, die ja schon wegen der Schwäche ihres Geschlechts leicht zu gewinnen sind, sammeln[21]."

Wir werden bei der Darstellung der Anschauungen des Origenes sehen, daß noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts der christliche idiotes zugleich oft der sozial tieferstehende war[22].

§ 14

Tertullian

A. Tertullian als Montanist

Es ist oft festgestellt worden, daß das Wesen Tertullians nicht einheitlich zu fassen und zu beschreiben ist. Dies trifft auch für das vorliegende Thema zu. Tertullian war nicht wie die anderen Apologeten zu allen Zeiten seines Christseins ein treuer Sohn der Kirche. Er trat zum Montanismus über. Dieser radikale Bruch mit dem Alltagschristentum und die damit gegebene Wendung zum Rigorismus beeinflußte dann auch seine Stellung zur Frage der Vollkommenheit eines Christen. Tertullian trennte sich, wie er als Rigorist später einsah, von den 'Unvollkommenen'. Natürlich finden sich auch in seinen Schriften aus der vormontanistischen Zeit Anklänge an eine Schichtung. Diese Schichtung ist dann aber besonderer Art oder aus der besonderen Situation zu erklären. Im übrigen kann man wohl erklären: Die Schichtung zwischen Vollkommenen, den Anhängern seiner Sekte, und den Unvollkommenen macht sich so gut wie ausschließlich in den Werken aus der montanistischen Zeit bemerkbar. Hier hauptsächlich nennt er die Unvollkommenen in geringschätziger Weise 'Psychiker'. Wie gesagt, auch in früheren Schriften äußert er sich zwar zuweilen in gleicher Weise - jedoch nur, um seine Gegner herabzusetzen: "De quo cum inter nos et psychicos quaestio est, interim facile est amentiam Petri probare[1]." Bei einem Angriff gegen die Sinnesänderung des Praxeas schreibt er: "Manet chirographum apud psychicos[2]." Und ein Wort des Hitzkopfs Tertullian ist es, wenn er die Anhänger des Praxeas wie folgt angreift: "Et nos quidem postea agnitio

paracleti atque defensio disiunxit a psychicis[3]." Der Unterschied zwischen der katholischen Kirche und der Lehre des Praxeas, die er in herabsetzender Weise psychisch nennt, liegt in der Verehrung, die dem Parakleten gezollt wird.

Diese Äußerungen sind jedoch vereinzelt und ändern nichts am Gesamtbild des Apologeten. Erst als er es empfindet, daß er als Vollkommener in die Gemeinschaft der Geistkirche aufgenommen ist, spricht er aus, daß in der Kirche als der Herrschaft der spirituales nur der Pneumatiker Platz hat. Am schärfsten tritt diese Wendung gegen die Psychiker, d.h. die Katholiken, in der die montanistische Fastenpraxis verteidigenden Schrift "de ieunio adversus psychicos" hervor. Die Psychiker sind in ihren Lüsten gefangen, die Pneumatiker sind enthaltsam - dies ist der Tenor auch der anderen gegen "die katholischen Psychiker" gerichteten Schriften, in denen Tertullian mit heftigsten Ausfällen nicht sparsam umgeht. Ob es sich um die Frage des Fastens handelt[4], ob die Laxheit hinsichtlich der Schließung einer zweiten Ehe angegriffen wird[5] oder ob er nur dem spiritualis homo, dem Pneumatiker als Organ des Heiligen Geistes und nicht dem Bischof die Gewalt der Sündenvergebung zuschreibt[6] - immer ist es der Montanist als Pneumatiker, der gegen die kirchlichen Christen als die Psychiker Stellung nimmt.

Wenn aus dem folgenden nun ersichtlich wird, in welchem Ausmaß Tertullians Einstellung in seiner vormontanistischen Zeit eine ganz andere ist, daß er von seinen Mitchristen in dieser Entwicklungsperiode nicht geringschätzig als von Psychikern spricht, sondern vielmehr von Natur aus einer Schichtung von Vollkommenen und Unvollkommenen das Wort redet, so geht daraus die Berechtigung der eben vorgenommenen scharfen Abgrenzung hervor. Tertullian erscheint dann nicht nur als "defensor et magister simpliciorum", sondern auch als "defensor simplicitatis".

B. Defensor simplicitatis - defensor et magister simpliciorum

1) Die simplicitas als Generalthema

"S i m p l i c i t a s v e r i t a t i s i n m e - d i o e s t , v i r t u s i l l i s u a a s s i s - t i t , n i h i l s u s p i c a r i l i c e b i t ."
Dies ist das Generalthema des Apologeten Tertullian, wie er es im Apologeticum[7] niedergeschrieben hat: "Die Wahrheit in ihrer Einfalt steht vor den Schranken des Gerichts, ihre Kraft steht ihr zur Seite, nicht der geringste Argwohn ist gestattet." So übersetzt H. Kellner[8] sinngemäß richtig, während Waltzing schreibt: "La simple vérité éclate aux yeux de tous et elle est assisté de la puissance qui lui est propre[9]." Daß "in medio esse" hier besser mit "vor den Schranken des Gerichts stehen" übersetzt wird, statt mit "allgemein zugänglich, sichtbar sein", geht schon aus dem Zusammenhang der Stelle hervor, dann aber aus der Berücksichtigung der Tatsache, daß Tertullian von Hause aus Jurist ist und sich in seinen Werken viele juristische termini technici finden, die er auf das religiöse Gebiet übernommen hat. Apol. 23, 4-7 heißt es nämlich: "Sed hactenus verba; iam hic demonstrâtio rei ipsius, qua ostendemus, unam esse utriusque nominis qualitatem. Edatur hic aliqui ibidem sub tribunali vestro, quem daemone agi constet . . . Aeque producatur aliquia ex his, qui de deo pati existimantur . . . Quid isto opere manifestius? Quid hac probatione fidelius?" Das "Generalthema", wie wir es genannt haben, steht inmitten einer in juristische Form gekleideten Beweisführung. Deshalb kann "in medio esse" hier mit "in medium vocare" übersetzt werden.

Ist mit der zitierten Stelle gesagt, daß Tertullian die Wahrheit der christlichen Religion in ihrer Einfalt vor dem

Richterstuhl der Zeitmeinung oder der Gebildeten treten läßt, so geht aus anderen Stellen hervor, daß das Wort 'simplicitas' in vielen Zusammenhängen auftaucht. De spect. 29 stellt er die Wahrheit und simplicitas der heiligen Schriften den Fabeln und Redensarten der heidnischen Literatur gegenüber: "Si scaenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis versum est, satis sententiarum, satis etiam cantiorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates[10]." Diese Simplizität des 'una via', wie sie im Neuen Testament zum Ausdruck kommt, ist daher auch schon von denen "in Anpassung an philosophische Lehrsätze durch allerlei eigene Meinungen[11]" verfälscht worden, die von ihrer eigenen Literatur her "krumme und in die Irre führende Wege" gewöhnt waren.

Nun ist Tertullian zwar nicht der einzige unter den Apologeten, der auf die Simplizität des Stils der heiligen Schriften lobend hinweist. Auch Tatian äußert sich ähnlich, wenn er bekennt: "Es fügte sich, daß mich diese Schriften überzeugten durch die Schlichtheit ihres Stils, durch die Anspruchslosigkeit ihrer Verfasser, durch die wohlverständliche Darstellung der Weltschöpfung[12]." Und auch bei ihm ist diese Hinwendung zur Simplizität eine Reaktion auf die Widersprüche der Philosophen und ihr weitschweifiges Gerede[13].

Aber bei Tertullian ist es doch anders. Nicht nur, daß die Wörter simplex und simplicitas in vielen Schriften auftauchen wie sonst bei keinem altkirchlichen Schriftsteller. Auch als Apologet stellt er "in simpliciora et certa ratione[14]" seine Beweissätze auf: "Sed simpliciora quaeque proponam[15]", und er gibt einfache Antworten[16]. Sein kämpferischer Geist sah in der Unkompliziertheit des Denkens den Hauptunterschied zwischen Häretikern und Christen. Er wußte es, daß sich diese Feinde der Kirche sogar die einfachen und schlichten Worte der Heiligen Schrift zunutze machen, da es "ihre Manie ist, alle einfachen Sachen verwickelt zu machen":

"Itaque occasiones sibi sumpsit quorundam verborum, ut haereticis fere mos est simplicia quaeque torquere[17]." "Ita semper haeretici aut nudas et simplices voces coniecturis quo volunt rapiunt aut rursus condicionales et rationales simplicitatis condicione dissolvunt[18]." Die Simplizität der klaren Worte des Alten Testaments steht gegen alle Wortkünste der Häretiker (voces nudae et simplices prophetarum[19]). Die Schriftstellen sollen nicht als Parabeln und Allegorien aufgefaßt werden, "sed in definitionibus certis et simplicibus habent sensum[20]." Der Schlichtheit der Schrift entspricht, worauf auch Lortz hinweist[21], die Einfachheit aller Werke Gottes ad extra[22]. Die simplicitas gehört ebenso wie die potestas zu den proprietates Gottes[23], und das Prädikat simplex legt Tertullian ebenso dem spiritus dei bei[24] wie der Geduld[25] oder der Reue[26]. So einfach wie die göttlichen Werke sind, "in tanta simplicitate sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu" steigt der Mensch auch in das Bad der Taufe[27]. Dies Wasser ist wie das Urwasser am Anfang der Welt, "laeta, simplex de suo[28]". Und wie nach der Sündflut, der "Taufe der Welt", eine Taube das Aufhören des göttlichen Zornes anzeigte, so bringt eine Taube auch den Frieden Gottes bei der Taufe Christi durch den Heiligen Geist. Die Taube aber ist das "animal simplicitatis et innocentiae[29]."

In tiefer Symbolik wird hier der Kreis geschlossen: Der Mensch, ein Werk der göttlichen simplicitas et potestas, steigt in simplicitate in das Wasser der Taufe, das simplex de suo ist, und empfängt dort den Heiligen Geist, der auf Christus in Gestalt des animal simplicitatis niederkam. So kommt der simplicitas bei Tertullian in der Tat eine überragende Stellung zu.

Es wurde gezeigt, daß Tertullian einmal von der anima simplex bei dem Nachweis der uniformitas der Seele spricht. So wie er dort die Zusammensetzung "anima simplex et uniformis" gebraucht, so stellt er an anderen Stellen simplex mit

rudis, idioticus zusammen und spricht vom fides simplex oder fides simpliciorum. Es ist also offensichtlich, daß er unter anima simplex einmal die unteilbare und dann die schlichte, einfältige Seele versteht. Infolgedessen muß zunächst über die erste gesprochen werden, dann wird gezeigt werden, wie sich Tertullian zu den simplices selbst verhält.

2. Die Einheit der Seele als Substanz

"Est et illud ad fidem pertinens, quod Plato bifarium partitur per rationale et inrationale[30]." Mit diesen Worten geht Tertullian auf die platonische Einteilung der Seele ein, auf die Trennung der Ideen- von der Sinnenwelt. Die Kapitel de anima 16 und 41 sind der Beweisführung gegen diese Seelenteilung gewidmet[31]. Zugestanden wird zwar, daß es durch das Auftreten der Sünde sehr gute und sehr schlechte Menschen gibt, aber deshalb nicht verschiedene Arten von Menschen: "Sic pessimi et optimi quidam et nihilominus unum omnes animae genus[32]." Die Sünde ist auch die Ursache davon, daß sich das Begehren mancher Menschen gegen die Vernunft richtet: "Inrationale autem omne delictum[33]." Eine generelle Aufführung heidnischer Seelen-Stufungen gibt Tertullian de anima 14: "Dividitur autem in partes, nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone, nunc in quinque et in sex a Panaetio, in septem a Sorano, etiam in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanem[34], sed in duodecim apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius apud Posidonium, quia duobus exorsus titulis, principali, quod aiunt ἡγεμονικόν, et a rationali, quod aiunt λογικόν, in decem et septem exinde prosecuit[35]." Sein Kampf gilt der Trichotomie der Seele und der Anschauung, die drei Naturen der Seele seien unveränderlich: "Item enim convertibilem negant naturam, ut trinitatem suam in singu-

lis proprietatibus fugant[36]."

Dagegen stellt er nun die simplicitas der Seele, und schon in seiner Definition der Seele kommt ihre simplicitas zum Ausdruck, die hier jedoch im Gegensatz zu duplex, triplex gemeint ist: "Wir beschreiben die Seele also entstanden aus Gottes Hauch, unsterblich, wesenhaft, körperlich, von abbildungsfähiger Gestalt, der Substanz nach einfach (substantia simplicem), durch sich empfindend, in verschiedener Weise fortschreitend (varie procedentem), freien Willens, Zufälligkeiten ausgesetzt, von wechselnder Geistesrichtung und Anlage (per ingenia mutabilem), vernünftig, herrschend, mit Ahnungsvermögen begabt und aus einer Seele hervorgehend[37]."

Daß die Seele von einheitlicher Substanz ist, schließt nicht aus, daß sie per ingenia mutabilis ist. Schon von Geburt an ist sie zur Erkenntnis fähig, denn "Christus, der aus dem Mund der Unmündigen und Säuglinge Lob erfuhr, hat weder das Kinder - noch das Säuglingsalter als blödsinnig bezeichnet (hebetes)[38]." Wie sich aber die Samen der Früchte durch mannigfache Einflüsse verschieden entwickeln, so ist auch die Seele semine uniformis (dieser Ausdruck wechselt bei der Kennzeichnung der Seele ab mit simplex oder erscheint mit ihm zusammen), fetu multiformis. Tertullian macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß nach der Meinung der Zeitgenossen auch der Ort der Geburt eine Rolle spielt: In Theben kommen im Gegensatz zu Athen dumme und stumpfsinnige Leute zur Welt. Als bekannt setzt er auch die Tatsache der Verschiedenheit in den rassischen und völkischen Erbanlagen voraus: "Tamen vulgata iam res est gentilium proprietatum[39)", daneben macht er die Körperkonstitution, Erziehung, Unterricht, Lebenswandel und Einflüsse Gottes oder des Teufels geltend.

In Adam, dessen Seele "non multiformis, quia uniformis per ingenia, nec triformis ut adhuc trinitas Valentiniana caedetur[40]" war, war alle Entwicklung keimhaft vorhanden,

es fand sich nur das Lebensprinzip, simplice et uniformi substantia[41]. Simplex, singularis, uniformis ist die Seele auch, weil Teilung Auflösung ist und Auflösung Sterben. Wäre die Seele nicht simplex, dann wäre sie nicht unsterblich[42]. Ein Mittelglied zwischen Leib und Seele, etwa den 'Geist', gibt es nicht. Esser hat dies in seiner Schrift über "die Seelenlehre Tertullians" ausführlich dargelegt. Die einheitliche Seelensubstanz und ihre Masse machen den Menschen aus. "Enimvero quis non animae dabit summam omnem, cuius nomine totius hominis mentio titulata est[43]." 'Spiritus' = Pneuma kann die Seele nur genannt werden, wenn man die Einheit nicht dabei aufhebt und nur über ihre Tätigkeit, nichts aber über ihr Wesen aussagen will[44]. Esser bemerkt mit Recht: "Hatte Aristoteles nur durch den Nous dem Menschen eine bevorzugte Stellung eingeräumt, und hatten die Valentinianer die mit dem semen spiritale versehenen Pneumatiker als Menschen besonderer Art eingeführt, so war diesen Ansichten durch die Einheit der Seelensubstanz der Boden entzogen[45]."

3. Der 'einfach' Glaubende gegenüber dem Philosophen

Tertullian steht den gebildeten Heiden als gebildeter Christ gegenüber. Seine Position als Apologet ist so vorteilhaft wie sie nur sein kann. Er beherrscht und kennt alle philosophischen und religiösen Gedankengänge, Meinungen und Ausflüchte der Gegner. Nicht etwa an den Glauben des heidnischen Pöbels hält er sich. Wir erfahren, wie sich der denkende Teil der Bevölkerung den alten Götterglauben zurechtlegte. Und die Widersprüche, Absurditäten und Unwahrscheinlichkeiten der Göttersagen konnten den Gebildeten nicht verborgen bleiben. Sofern sie noch nicht zur Einsicht des wahren Gottes gekommen sind, nennt er sie 'Unwissende'[46]. Die igno-

rantia "infiziert die gesamte Haltung der Feinde[47]" und ist eine gewollte, bzw. fingierte Unwissenheit[48]." Wenn jemand aber von seiner Vernunft keinen Gebrauch macht, mußte dies gerade Tertullian am meisten erbittern, denn gerade er hat den rechten Gebrauch der Vernunft gefordert. Parallel mit der Unwissenheit der Heiden geht die Sucht, diese Unwissenheit unter großem Aufwand zu vertuschen: "At si in isto erratur, melius est errare simpliciter quam ut physici diligenter[49]." Der Fehler der Philosophen ist es, daß ihre Spekulationen zu weit greifen, es fehlt auch hier die simplicitas. "Die Nichtchristen reut sogar", sagt Tertullian einmal, "ihre simplicitas[5o]." So ist es letztlich eine "sapientia saecularis", die sie lehren; sie ist "zum Kitzeln der Ohren aus der Erfindungsgabe irdischen Wissens entsprungen[51]."

Dieser heidnischen Einstellung steht einerseits Christus gegenüber. Er hatte es sich nicht zum Ziel gesetzt, "rupices et adhuc feros homines" durch eine Vielfalt von Gottheiten zu verblüffen, sondern er wollte "schon zivilisierten und durch Überbildung in die Irre geführten Menschen die Augen zur Erkenntnis" öffnen[52]. Andererseits stehen dieser Gewohnheit die Christen selbst gegenüber: Während die heidnischen Beter bei den langen, schwer zu behaltenden Titulaturen der Götter einen Vorbeter brauchten, damit sie keinen Fehler machten, beten die Christen "sine monitore, quia de pectore oramus[53]", denn Gott ist "in simplicitate cordis" zu suchen[54], die sich wie folgt darstellt: "Seit Jesus Christus bedürfen wir des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium verkündet worden. Wenn wir glauben. so wünschen wir über den Glauben hinaus nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben[55]."

Tertullian äußert sich so, wenn er sich gegen Häretiker und Philosophen abgrenzen will. Polemisch ist die Stelle de praescr. haer. 12,5, die Lortz im Sinne einer "prinzipiellen Stellung" Tertullians für die Freiheit der Spekulation im Chri-

stentum deutet, "deren Recht er ausdrücklich auch in schwierigsten Dingen verteidigt", wobei auf die simplices-Stelle adv. Prax. 3 verwiesen wird (!)[56]: "Forschen wir also in dem, was unser ist, bei den Unsrigen, auf Grund des Unsrigen und auch nur nach dem, was ohne Verletzung der Glaubensregel in Frage gestellt werden kann[57]." Eingeleitet wird dieser Abschnitt in de praescr. haer. 12 jedoch mit: "Gesetzt, wir müßten auch jetzt noch und immer das Suchen fortsetzen." Nur unter dieser Voraussetzung gilt der erst zitierte Satz! In c. 14 heißt es: "Diese . . . . von Christus gelehrte Regel wird bei uns keinerlei Untersuchungen unterworfen, außer solchen, die durch die Häresie angeregt werden und wodurch man zum Häretiker wird." Und wenn Tertullian wirklich sagt, falls jemand unter Wahrung der hergebrachten Form untersuche, so möge er dies tun so viel er wolle und aller Lust des Forschens freien Lauf lassen, "wenn etwas unbestimmt gelassen oder in Dunkelheit zu leiden scheint", so schränkt er dieses Zugeständnis sofort wieder durch zweierlei ein: erstens, indem er umständlich und vorsichtig, um nicht verletzend zu wirken, darauf hinweist, daß ein Fachmann in diesen Dingen zu Rate gezogen werden müßte. "Jedenfalls ist ein Mitbruder da, ein Lehrer, der zur Zahl der Gelehrten gehört, einer, der dann mit dir - aber mit mehr Sorgfalt - untersucht." Zweitens schränkt er sein Zugeständnis ein, indem er sein Prinzip wiederholt: "Schließlich ist es besser, unwissend zu sein, um nicht kennenzulernen, was man nicht soll; denn was du wissen mußt, das weißt du ja. Dein Glaube, heißt es, hat dir geholfen, nicht die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift". Diese aber "wurzelt im Grüblergeiste und erwirbt nichts weiter als Berühmtheit infolge des Strebens nach Kenntnissen . . . Nichts gegen die Glaubensregel wissen, heißt alle Wissenschaft haben." Man gerate mit Zweifelnden notwendigerweise als Zweifelnder und Blinder in die Grube. "Wer sucht, be-

sitzt nicht![58]" Das göttliche Geheimnis kann durch den menschlichen Verstand nicht erforscht werden[60].

An dieser Stelle ist schon zu erkennen, was das Anliegen des Apologeten ist, wenn er die simplicitas in den Vordergrund rückt. Tertullian versteht unter ihr die Religion als die an die regula fidei gebundene fides. Abgewehrt wird die Auffassung, als sei die Religion ein Wissen. Hierin unterscheidet sich der Abendländer Tertullian auch von Justin, dem es als "Griechen" zunächst um die doctrina geht, um den Inhalt, und dessen Gedanken über die simplicitas im letzten Grunde doch nur aus der Tradition übernommen sind, Tertullian aber greift auf einen ursprünglichen Gedanken Jesu zurück: Die simplices sind bei ihm die, denen Jesus als πτωχοὶ τῷ πνεύματι die Seligkeit verheißt.

4. Das Motiv der simplicitas religionis Christianae

Justin übernahm den Begriff der simplicitas von der Tradition und baute ihn in seine Apologetik ein. 'Simplex' bekommt bei ihm einen etwas 'aufklärerischen' Beigeschmack. Sein Motiv ist: Die christliche Religion empfiehlt sich als 'einfach', sie ist eine 'menschliche' Religion. Tertullian jedoch hat als Motiv die simplicitas der von ihm verteidigten Religion. Sie wird gegenüber den heidnischen simplices geltend gemacht, über die er sich in der Schrift "de testimonio animae" äußert. In diesem Werk soll die anima simplex für die Wahrheit der christlichen Religion reden, da die gelehrten Verteidigungen des Christentums nicht beachtet werden. Bekannt sind die Worte dieses Appells: "Ich rufe ein ganz neues Zeugnis an, oder besser, ich rufe ein Zeugnis an, bekannter als alle Büchergelehrsamkeit, lebensvoller als alle Theorien, verbreiteter als jede Veröffentli-

chung, größer als der ganze Mensch, nämlich alles, was der Mensch ist . . . Aber nicht dich rufe ich herbei, die du in Schulen gebildet, in Bibliotheken bewandert, in den Akademien und attischen Säulenhallen geistig gespeist, Weisheit von dir gibst. Dich rede ich an, die du einfach und unverfeinert, ungebildet und unwissend bist (te simplicem et rudem et impolitam et idioticam[61]), wie bei Leuten, die dich allein haben und weiter nichts, die Seele, ganz wie sie von der Gasse, von den Straßenecken, aus der Werkstätte herkommt. Gerade deines Mangels an Erfahrung bedarf ich, da deiner Erfahrung, so gering sie auch ist, niemand glaubt[62]."

Wie in der bereits angeführten Stelle vom opifex christianus[63]) erscheint hier der Gedanke, daß heidnische Skepsis und Überbildung weniger als eine praktische Einstellung, wie sie im Gegensatz zu den schulmäßig Gebildeten von den Ungebildeten vertreten wird, den Mißerfolg der philosophischen Gottesbeweise darlegen und die eigentliche Weisheit erkennen können. Auch hier, wo von den heidnischen simplices die Rede ist, kommt zum Ausdruck: D i e w i r k l i c h W e i s e n s i n d d i e s i m p l i c e s .

Das Motiv der simplicitas religionis Christianae wird von Tertullian gegenüber den heidnischen simplices geltend gemacht, deren Bild in test. an. 1 gezeichnet ist. Sie werden zunächst in ihrer sozialen Stellung festgelegt. Bei den unteren Schichten der Städte sind sie zu finden. Ihre Religiosität scheint sich in Formeln des täglichen Sprachgebrauchs auszudrücken und auf sie zu beschränken. Mehrfach bricht hier das Justin'sche Motiv von der christlichen Religion als der 'einfachen' und 'menschlichen' Weltanschauung durch. wenn Tertullian einige solcher Redensarten anführt: "Gott gebe es", "wenn es Gottes Wille ist" - Äußerungen für die existentia dei. "Gott ist gütig", "Gott macht es wohl, aber der Mensch ist schlecht" - Äußerungen über die natura dei. "Gott sieht alles", "ich empfehle es Gott",

"Gott wird es dir vergelten", "Gott wird zwischen uns richten" - Äußerungen über die potestas dei. "Ruhe seinen Gebeinen und seiner Asche", "er möge sanft ruhen unter den Toten", "sit terra tibi levis (gravis)", "der Arme ist wohl aufgehoben" - Äußerungen über den Tod. Diese Kennzeichnung der Seele der heidnischen simplices läßt sich abrunden durch den Satz: "Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina[64]." Den heidnischen simplices sagt der Apologet Tertullian, die heidnische Lehre von den Elementargöttern, "quae communi omnium sensu et simplici coniectura deducta videatur", sei als "humanioris opinio" wertvoller als die Ansichten philosophischer Schulen oder als die Lehren der Philosophen selbst[65]. Auch hier erscheint der Begriff der humanitas wie bei Justin, auch hier dieselbe Wertschätzung des sensus publicus wie in den eben angeführten Stellen.

5. Der ungebildete Christ als solcher, ohne Hinblick auf den Philosophen

Von den christlichen simplices gibt es, so sagt Tertullian an zwei Stellen, sehr viel, ja sogar der größte Teil der Gläubigen besteht aus simplices: "Nam et multi rudes et plerique sua fide dubii et simplices plures, quos instrui, dirigi, muniri oportebit[66]." "Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est[67]. Diese beiden Aussagen Tertullians sind ungemein wichtig, beweisen sie doch, daß noch im zweiten Jahrhundert die Mehrzahl der Christen den wenig gebildeten Volks-

k r e i s e n angehörte und daß die meisten Gläubigen ihrer Glaubenshaltung nach eben simplices waren! Wie wenig war also der Boden für die Aufnahme der alexandrinischen Gnosis vorbereitet! Man könnte einwenden, daß dies nur für das Christentum der afrikanischen Gemeinden gelte. Aber dagegen spricht, daß gerade die Nähe Roms, das zentraler Ausstrahlungsort für alle Arten menschlicher und christlicher Bildung war, sowie die Nähe des alten Kulturbodens Siziliens auch und gerade auf die Christen in Afrika hätte einwirken können. Außerdem stand der nordafrikanische Raum und Libyien mit den übrigen Weltreichteilen als 'Kornkammer Roms', was er noch immer war, in steter Verbindung. Wie sollten gerade da die afrikanischen Christen im Durchschnitt weniger gut gebildet sein als ihre Glaubensbrüder in Palästina, Syrien, Lyon oder anderswo? Noch in viel späterer Zeit wird aus den christlichen Gemeinden des syrischen und arabischen Raums durch vielfältige literarische Funde, etwa durch Tatian oder Afrahat, bewiesen, daß die dortige kleinasiatische Form des Christentums auf einer minder entwickelten Stufe stand. Und ebenso wird uns aus der Zeit der großen ökumenischen Konzilien berichtet, daß oft nur die wenigsten Bischöfe schreiben und lesen konnten.

Tertullians Ziel ist es, die simplices zu unterweisen (quae instrui, dirigi, muniri oportebit; de res. 2.). Die Schrift "de baptismo" ist neben der Belehrung der Katechumenen direkt zur Hebung des Glaubens der simplices bestimmt, derer nämlich, "qui simpliciter credidisse, contenti non exploratis rationibus traditionem intemplatam probabilem fidem per imperitiam portant[68]." Die Unterweisung ist aus zwei Gründen nötig: Die simplices haben nicht die Gründe der ihnen überlieferten Lehre erforscht. Sie können dann vielleicht nicht klar sagen - etwa in der Verteidigung ihres Glaubens -, warum sie die heidnische Philosophie oder häre-

tische, bzw. gnostische Lehren ablehnen. Der zweite Grund hängt mit dem ersten zusammen: Ihr Glaube ist zwar gut und recht, aber er ist noch nicht 'versucht' worden. Er könnte aber versucht werden, und dann wäre die Ratlosigkeit groß, da die simplices zur Verteidigung kein geistiges Rüstzeug besitzen.

Wenn Tertullian sagt, infolge der Unkenntnis sei der Glaube der simplices unversucht geblieben, so gibt er eigentlich durch die Forderung einer vermehrten Unterweisung die Waffe wieder aus der Hand. Denn im Grunde sollte er doch froh sein, daß die Gegner seine simplices einer Werbung nicht für würdig erachten, eben weil sie ein so großes Maß an allgemeiner Unkenntnis besitzen, weil sie wirkliche idiotai sind, d.h. Laien auf jedem Gebiet, denen das Christentum Religion der Tat bestenfalls, jedoch nicht Gnosis ist! Diese logische Inkonsequenz ist aber dem in allen Sätteln griechisch-römischer Weisheit gerechten Apologeten nicht zu verübeln, in dem bei aller Hochhaltung der simplicitas in jeder Form doch der Wunsch lebt, möglichst viele Christen in möglichst passender Weise zu festigen und vor schädigenden Einflüssen zu bewahren. Sicher hat auch er gegen einen geistigen Hochmut in seinem Inneren anzukämpfen gehabt, gerade weil er so umfassend gebildet und doch einer Stufung der Christen in Vollkommene und Unvollkommene abhold war wie nur je einer. Das geht auch aus Stellen hervor, wo er anscheinend in herabsetzender Form von dem Glauben der simplices spricht und bald darauf sagt, seine Sätze seien nicht als Spitzfindigkeiten zu verstehen: "ne quis argutari nos potest[69]!" An der betreffenden Stelle gebraucht er sogar den Komparativ von simplex und spricht von einer simplicior fides[7o].

schwächen die Bedeutung der Auferstehung . . . zu einer bloß bildlichen ab, indem sie behaupten, daß auch das Sterben nur geistig zu verstehen sei[72]." Deshalb weist er nach, daß die Propheten keineswegs alles nur in Bildern verkündigt haben. Sie haben vielmehr "in utramque speciem" geredet[72]. Dennoch überwiegen diejenigen ihrer Aussprüche (plures voces eorum), die "nudae et simplices et ab omni allegoriae nubilo purae" sind[74]. "Ita semper nec in omnibus allegorica forma est prophetici eloquii, sed interdum et in quibusdam[75]." Diese die buchstäbliche Auslegung verteidigenden Worte sind also auch zum Verständnis der vorhin zitierten Stelle aus de spect. 3 zu berücksichtigen. Die Formel für den praktischen Gebrauch ist: "Res in litteris tenentur, ut litterae in rebus leguntur[76]."

Es stehen sich also im Grunde der schlichte Bibelchrist und der gelehrte Apologet gegenüber. Der simplex als Vertreter dieses schlichten Bibelchristentums besteht noch immer auf dem Literal-Sinn zu einer Zeit, da die allegorische Auslegung bereits weite Kreise in ihren Bann gezogen hatte. Tertullian hatte als magister simpliciorum auf der anderen Seite die Theologie zu rechtfertigen, die längst nicht mehr die Schrift wörtlich verstand, sondern hinter dem wörtlichen Sinn einen höheren und tieferen Verstand suchte. So kann man schon Tertullian einen 'kirchlichen Gnostiker' nennen. Er war es allerdings nicht in offensichtlicher Art wie die großen Alexandriner, sondern versteckter. Man könnte bei ihm von v e r k a p p t e r G n o s i s reden. Es ist bezeichnend, daß dies gelegentlich der Behandlung hermeneutischer Fragen offenkundig wird. In der Tat ist die G e s c h i c h t e d e r H e r m e n e u t i k i n w e i t e s t e n T e i l e n e i n e G e s c h i c h t e d e r s i m p l i c e s . Dies könnte für jeden Zeitabschnitt der Kirchengeschichte nachgewiesen werden.

Tertullian will den Glauben der simplices vervollkomm-

nen. Er will es schon aus dem Grunde, weil er weiß, daß dieser Glaube der simplices (oder der 'rudes', 'fide dubii'[77]) in Gefahr ist, von den Häretikern und häretischen Gnostikern in Verwirrung gebracht zu werden, besonders hinsichtlich der unio divinitatis[78]. In zweierlei Hinsicht scheint ihm der Glaube der simplices an die unio divinitatis gefährdet:

a. durch negata carnis resurrectione seitens der Häretiker[79],

b. simplices . . . expavescunt, quod oikonomiam numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis[80].

a. Die simplices müssen hinsichtlich ihres Glaubens an die Auferstehung des Fleisches in Schutz genommen, belehrt und zum Kampf gegen die Häretiker gerüstet werden. Diese arbeiten aber mit Gemeinbegriffen (communibus), für die jeder nur allzu leicht empfänglich ist und durch die auch die wohlgegründete Ansicht der kirchlichen Lehrer selbst wankend gemacht wird: "Igitur quoniam et rudes quique de communibus adhuc sensibus sapiunt et dubii et simplices per eosdem sensus denuo inquietantur et ubique in primis iste in nos aries temperatur, quo carnis condicio quassatur, necessario et nobis carnis primum condicio munietur[81]." Die Häretiker fangen an "de communione favorabili sensuum[82]." Diese Allgemeinbegriffe, wie z.B. die Unsterblichkeit der Seele, das Richteramt Gottes, Ausdrücke wie "tot ist tot", "nach dem Tode ist alles aus"[83], die sie sogar mit den Heiden gemein haben, bestechen durch ihre "simplicitas . . . compassio sententiarum et familiaritas opinionum"[84]. Ihre Gemeinverständlichkeit jedoch ist nicht ein Zeichen für ihre Zuverlässigkeit, da "ratio autem divina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis[85]."

Im Prinzip gesehen steht hier eine von den Häretikern den simplices gegenüber angewandte simplicitas der häreti-

schen Lehre gegen die simplicitas der Lehre Christi. Beide, der Apologet und der Häretiker, begegnen sich auf gleicher Ebene. Für Tertullian gilt es, das Prinzip der simplicitas, das er überall verteidigt, zu retten gegen einen Gegner, dessen Überheblichkeit gegen die simplices sattsam bekannt ist. Von vornherein hat sich jedoch der Gegner eine günstige Position gesichert, und Tertullian ist in die Verteidigung gedrängt: "Der göttliche Gedanke aber", so gibt er zu, "wohnt in der Tiefe und ist oftmals dem Augenschein gerade entgegengesetzt." Tertullian argumentiert deshalb zunächst mit der simplicitas (= uniformitas) von Seele und Körper[86], weshalb Lohn und Strafe auch von beiden gemeinsam getragen werden müssen. Zur Körperlichkeit der Seele bekennt er sich gegenüber folgender Ansicht auch der simpliciores oder des vulgus: "Simplicior quisque fautor sententiae nostrae putabit carnem etiam idcirco repraesentandam esse iudico, quia aliter anima non capiat passionem tormenti seu refrigerii, utpote incorporalis. Hoc enim vulgus existimat. Nos autem animam corporalem et hic profitemur[87]." So geht er dann zum Schriftbeweis über. Alle Arten von Schriftstellen, "allegoricae argumenta rerum et simplices voces resurrectionem carnis subradiunt"[88]. Die Auferstehung war also schon bekannt zur Zeit Christi, und auch die Apostel haben sie nur ad gloriam Christi verkündet, "de cetero simplici et nota iam fide receptam sine ulla qualitatis quaestione[89]." Und schließlich hat Christus selbst Tote nicht erweckt "ad simplicem ostentationem potestatis", sondern "ad fidem potius sequestrandum resurrectionis[90]". Der schlichte und einfältige Glaube hat die Auferstehung schon längst geglaubt. Also ist es nichts wesentlich neues oder besonderes, wenn diese fides simplex resurrectionis jetzt auf Christus bezogen wird. Hier hat Tertullian mit Hilfe des Schriftbeweises den Gegner überwunden und gezeigt, daß der anscheinend 'hohe' und unfaßbare Glaube in Wirklichkeit

schon durch den "schlichten und allgemeinen Glauben bereits angenommen" ist.

b. Den simplices muß die Furcht vor einer Zerreißung der unio divinitatis genommen werden. "Numerus scandaliset trinitatis quasi connexae in unitate simplici[91]." Diese Worte richtet Tertullian an Praxeas und die "vanissimi Monarchiani[92]". Die ganse Schrift adversus Praxeam ist im Grunde ein Beweis der Trinität gegen monarchianische Gedankengänge. Über Tertullians trinitarische Auffassungen ist ausführlich von Loofs[93] und Macholz[94] gehandelt worden, so daß hier nur kurz darauf eingegangen zu werden braucht.

Spiritus und sermo werden von Tertullian nicht als zwei Größen aufgefaßt, die einander gegenübergestellt werden können, sondern als zwei Seiten ein und derselben Person. Daher kann er bald von spiritus, bald von sermo reden und doch dasselbe im Auge haben. W. Macholz nennt diese Denkweise im Anschluß an Loofs[95] "binitarisch", da sermo als Logos und spiritus als spiritus sanctus gedacht werden. Bis zur Auferstehung sind Geist und präexistenter Gottessohn nur eine göttliche Person. Durch die Gleichsetzung von sermo und spiritus mit Logos und spiritus sanctus ist ja ein besonderer Heiliger Geist neben dem Logos, der Christus ist, unnötig geworden[96]. Die oeconomia Gottes, von der Tertullian überall in adv. Prax. spricht, beginnt erst mit der Auferstehung Christi, daher kann man erst dann von einer tertia persona reden[97]. Eigenartig ist die Lehre von dem destincte agere der beiden Naturen Christi[98]. Christus mußte zur Erlösung der Menschheit wirkliches Fleisch annehmen[99] sowie eine menschliche Seele[100]. Doch die beiden Substanzen der Göttlichkeit und der Menschlichkeit, von denen die letztere wieder in die leibliche und seelische zerfällt[101], schließen sich in einer Person zur Einheit zusammen[102]. Aber jede der beiden Naturen behält ihre eigentümliche Art bei und handelt für sich[103]. Auf Grund

dieses "distincte agere" gilt das Leiden und Sterben nur von der menschlichen Substanz, während das göttliche Wort nicht leidensfähig ist.

Gegen die Behauptung des "idiotes quisque aut perversus", Leute, die sagen, der Satz alium esse patrem et alium filium et alium spiritum" drücke eine diversitas, die diversitas aber wiederum die separatio patris et filii et spiritus sancti aus[104], wendet Tertullian ein, diese Ausdrucksweise werde nur notgedrungen (necessitate) von ihm angewandt, da die 'Monarchie' zum Schaden der 'Ökonomie' zu sehr begünstigt werde. Sohn und Vater seien jedoch getrennt "non tamen diversitate, sed distributione, nec divisione alium, sed distinctione, qua non sint idem pater et filius, vel modulo alius ab alio. Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio[105]." Die Ökonomie, von der Tertullian hier spricht, besteht aber darin, daß "unici dei sit filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt[106]." Ihr Geheimnis ist, daß die unitas in die trinitas zerlegt wird und daß von drei Personen gesprochen wird, jedoch "tres non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unicus autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unius deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur[107]."

Dieser komplizierten Lehre von der Ökonomie gegenüber standen die "simplices, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est[108]" verständnislos da. Ja, sie erschrecken (expavescunt) sogar vor ihr. Folgende Anschauungen läßt adv. Prax. 3 erkennen:

<u>Erster Einwand der simplices</u>: Die regula fidei ist verletzt, die von den "pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert."

<u>Tertullians Standpunkt</u>: Die simplices sehen nicht ein, daß man Gott zwar im Glauben als einzigen fassen muß, aber eben

in seiner Ökonomie.

Zweiter Einwand der simplices: "Numerus et dispositio sunt divisio trinitatis."

Tertullians Standpunkt: Die Einheit läßt ja die Dreiheit aus sich selber hervorgehen. Daher wird die Einheit durch die Dreiheit nicht aufgelöst, sondern vielmehr verwaltet (administretur).

Dritter Einwand der simplices: "Duos et tres dei praedicari."

Tertullians Standpunkt: Auchdie Einheit führt bei grundloser Einschränkung zur Häresie. Die Dreiheit enthält also, wenn sie richtig verstanden wird, die Wahrheit.

Standpunkt der simplices: "Monarchiam tenemus[109]."

Tertullians Einwand: Das Wort 'Monarchie' schließt nicht aus, daß der, dem sie zukommt, einen Sohn hat, daß er sich selbst zum Sohn gemacht habe oder daß er seine Monarchie verwalten lasse (administrare) perquos velit. Auch der spiritus ist abgeleitet a patre per filium. "M a l o t e a d s e n s u m r e i q u a m a d s o n u m v o c a - b u l i e x e r c e a s", so ruft er dem simplex zu[110]. Dieser wichtige Einwand richtet sich also wiederum g e - g e n e i n e a l l z u b u c h s t ä b l i c h e A u s l e g u n g e i n e s b i b l i s c h e n G e - d a n k e n s .

Die ganze Entgegnung des Apologeten läuft darauf hinaus, daß die schlichten Gläubigen wieder einmal alles zu wörtlich nehmen, anstatt an den tiefen, eigentlichen Sinn der Worte zu denken. Er schiebt ihnen unter, die theologische Begründung ihrer Einwände sei auf dem Boden der monarchianischen Sekte des Praxeas gewachsen. Die simplices mögen sich wohl von dem Wort 'monarchia', das von den Anhängern des Praxeas groß geschrieben wurde, angezogen gefühlt haben. Sie lebten ja in der Monarchie des römischen Reiches, die unter der Leitung des allgewaltigen Imperators stand. Es war ihnen gelehrt worden, Gott sei noch viel

mächtiger an Gewalt als der Kaiser. Sie kannten den Begriff der 'monarchia' also aus dem Leben des Alltags, mußten von dort aus zwangsläufig auf die ihnen verkündigte monarchia Gottes schließen und zu dem Ergebnis kommen: Wenn der Kaiser eine einheitliche Person ist, so muß auch Gott nur eine einzige Person sein! Außerdem hatten sie natürlich immer den Polytheismus der heidnischen Religion im Auge. Tertullian flüchtet sich in die Allegorie. Er bringt volkstümliche Vergleiche von Sonne und Strahl, Quelle und Bach, Wurzel und Schößling: sie sind zwei Formen, hängen aber doch zusammen: "Igitur secundum horum exemplum profiteor me duos dicere deum et sermonem eius, patrem et filium ipsius[111]." Der Geist ist aber wie das aus dem Strahl der Sonne hervorgehende Lichtflämmchen, wie der Fluß oder wie die Frucht: "Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertas et connexos gradus a patre decurrens et monarchia nihil obstrepit et oikonomia statum protegit[112]." Die Belehrung der simplices und der Monarchianer geht also letztlich ineins. Deutlich ist zu erkennen, daß eine Art Gnosis dem Apologeten die Mittel zur Belehrung der simplices an die Hand gibt. Diese Gnosis ist aber als kirchliche Gnosis zu charakterisieren.

7. Die simplices als Vorbild gegen die außerkirchliche Gnosis.

In der Schrift "scorpiace" kämpft Tertullian gegen Gnostiker, die das Martyrium als von Gott nicht gefordert hinstellen und verteidigt damit zugleich die simplices. Die Gnostiker wissen, daß die schlichten Gläubigen schwach werden, wenn ihr Glaube im geeigneten Moment in Frage gestellt wird: "Nam quod sciant multos simplices ac rudes tum infirmos, plerosque vero in ventum et si placuerit Christi-

anos, numquam magis adeundos sapiunt, quam cum aditus animae formido laxavit[113]." Ihre Verführung der simplices arbeitet mit den Sätzen: "Daß schuldlose Leute sich so etwas gefallen lassen müssen", "der Tod dieser Leute ist zwecklos" oder "sed nesciunt simplices animae, quid quomodo scriptum sit, ubi et quando et coram quibus confitendum, nisi quod nec simplicitas ista, sed vanitas, immo dementia pro deo mori, ut qui me salvum faciat[114]." Die Gnostiker, das ist der Sinn dieser Stelle, verstehen die Worte der Schrift, in denen zum Festhalten am Bekenntnis und zum Martyrium aufgefordert wird, im pneumatischen Sinne, während die simplices als Pistiker nur den buchstäblichen Wortlaut berücksichtigen. Tertullian kann übrigens auch ein richtiges vom falschen Martyrium unterscheiden. So nennt er das Martyrium, mit dem Praxeas prahlt, "eine bloß kurze Kerkerhaft" (simplex et breve carceris taedium)[115]. Bei einem Martyrium handele es sich jedoch in wirklich buchstäblichem Sinne um Kerker, Banden, Geißeln, Steinigung, Schwerter, Gerichtsverhandlungen usw.[116]. Dies gehe aus den Briefen der Apostel hervor, die mit deren Blut niedergeschrieben seien. Von buchstäblicher Auslegung im Unterschied zur allegorischen dürfe also hier keine Rede sein.

In diesem Zusammenhang verwenden die Gnostiker nun Mt 10,16 mit der These, wer die über das Martyrium sprechenden Stellen der Apostelbriefe wörtlich nehmen wolle, sei eine simplex anima et solummodo columba, während ein Leser mit pneumatischem Verständnis als kluge Schlange zu gelten habe. Tertullian fragt nämlich: "Num ergo et apostolorum litterae mobiles? et nos usque quique simplices animae et solummodo columbae libenter errantes? Credo vivendi cupiditate![117]. Nun ist Mt 10,16 nicht nur von Gnostikern in ihrem Sinne verwendet worden, sondern auch Tertullian hat es in seine Apologetik eingebaut.

Es wurde schon erwähnt, daß für Tertullian die Taube

das animal simplex et innocentiae ist[118]. Der Gedankengang, der ihm die Taube als Sinnbild der simplicitas besonders wertvoll macht, ist der: Eine Taube war göttlicher Friedensherold nach der Sündflut, in Gestalt einer Taube kam der Heilige Geist auf den Herrn bei der Taufe nieder. Wie sich die Taube nach der Sündflut auf das Erdreich niederließ, so läßt sie sich auch bei der Taufe der Christen auf das Erdreich, d.h. das menschliche Fleisch, nieder: "Ideoque, 'estote', inquit, 'simplices sicut columbae'; nec hoc quidem sine argumento praecedentes figurae[119]."

Der gleiche Gedankengang liegt an einer anderen Stelle vor: "Columbae demonstrare Christum solita est, serpens est, serpens vero temptare; illa est a primordio divinae imaginis praeco . . . Abscondat itaque se serpens, quantum potest, totamque prudentiam in latebrarum ambagibus torqueat; alte habitet . . . nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram[120]."

Es muß hervorgehoben werden, daß Tertullian der simplicitas und den Gedanken der simplices also einen eigenen Platz beläßt. Und nicht nur das; in dem Festhalten an einer schon Mt 10,16 begründeten simplicitas heben sich die simplices weit über die außerkirchliche Gnosis heraus.
So stehen auf der einen Seite die simplices, auf der anderen Seite die unkirchlichen Gnostiker, die "tantummodo prudentes"[121]. Ihnen gesteht der Apologet ironisch das Recht zu, nicht alle, die zu ihnen kommen, in die "Fabeln und endlosen Genealogien" einzuweihen: "utique astute ut pudenda; ceterum inhumane, si honesta[122]."

Doch Tertullian bleibt hierbei nicht stehen. Von der simplicitas des schlichten Bibelchristentums führt ein Weg zur simplicitas sapiens, wie sie Mt 10,16 zum Ausdruck kommt.

8. Die Verbindung von Weisheit und Klugheit mit Taubeneinfalt

Ziel des Christen soll nach Tertullian eine sapientia sein, die aus der simplicitas hervorgeht. Sap. 1,1 und der Apostelbefehl, "wieder Kinder zu werden im Herrn", zeigen den Weg, wie die simplicitas sapiens zu erlangen ist: "In simplicitate quaerendi spectatur facies dei." Den Begriff der simplicitas sapiens und den synthetischen Begriff der simplicitas quaerendi läßt folgende Stelle erkennen: "Oder wenn wir dadurch, daß wir simplices sind, gleich insipientes werden, müssen dann nicht auch sie (d.h. die außerkirchlichen Gnostiker) zu non simplices werden, weil sie sapientes sind? Die non simplices sind aber Bösewichte, so wie die non sapientes Toren sind. Da will ich dann lieber zu letzteren gezählt werden, wofern nämlich wenig zu wissen den Vorzug verdient vor schlechter wissen, irren besser ist als trügen. Nun sagt aber die Sophia, nicht die des Valentin, sondern die des Salomo, daß "in simplicitate quaerendi spectatur facies dei'. Ferner waren es unmündige Kinder (infantes), die (um des Zeugnisses Christi willen) ihr Blut dahingaben. Soll ich etwa die, die 'kreuzige ihn' schreien, pueros nennen? Nec pueri infantes, id est simplices non erant. Auch befiehlt uns der Apostel, wieder 'Kinder zu werden in dem Herrn', wie Kindern an Bosheit durch die simplicitas, so schließlich weise durch die sapientia. Ein für alle Mal habe ich mich derjenigen Art (ordo) der Weisheit geweiht[123], die aus der simplicitas hervorgeht . . . So wird die simplicitas, auch wenn sie allein steht, leichter imstande sein, Gott zu erkennen und zu offenbaren[124]." Ziel ist also auf jeden Fall die simplicitas. Anklänge an stoische Gedanken sind vorhanden, wenn es heißt, dem Manko wenig zu wissen sei der Vorzug zu geben vor dem Manko schlechter zu wissen. Es soll und muß prudentes und sapientes geben. Aber die "tantummodo prudentes" müssen genau so wie die sapientes zur Taubeneinfalt gelangen. "In simplici-

tate quaerendi" kann dies gelingen. Mt 1o,16 beweist, daß auch der Herr selbst die Synthese von Weisheit und Einfalt fordert: "Ideoque simplices notamur apud illos, et hoc tantum, etiam domino utramque iungente: 'estote prudentes ut serpentes et simplices sicut columbae'[125]." Das Wissen von diesen Dingen jedoch bedeutet schon für den katholischen Christen den Sieg über die unkirchlichen Gnostiker: "Et tamen simplices nos omnia scimus. Denique hunc primum cuneum congressionis armabimus[126]."

Überblicken wir das in den letzten Abschnitten Gesagte, so läßt sich fast ein dramatischer Ablauf des Gedankenganges nachweisen: von der Darstellung der Einheit der Seele als Substanz über die Darstellung des bloß 'einfach' Glaubenden und des ungebildeten Christen bis hin zum simplex, der nun nicht mehr mit einem Anflug von minderer Geistesbegabung behaftet ist, sondern vielmehr fast ein heimlicher Gnostiker genannt werden kann. Es hat sich das bestätigt, was wir das 'Generalthema' genannt haben: "Simplicitas veritatis in medio est, virtus illi sua assistit, nihil suspicari licebit."

================

KAPITEL VI

DIE SIMPLICES IN DER FRÜH-KATHOLISCHEN KIRCHE

KAPITEL VI

DIE SIMPLICES IN DER FRÜH-KATHOLISCHEN KIRCHE

§ 15

Die Zeit der beginnenden christologischen Streitigkeiten

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zeichnen sich innerhalb der Kirche immer deutlicher zwei Gruppen ab, zwischen denen fundamentale Unterschiede bestehen. Die eine wird dadurch charakterisiert, daß sie dem Christentum universale Bedeutung nur dadurch geben zu können glaubt, daß sie philosophische Zeitmeinungen mit der christlichen Tradition verflicht. Vertreter dieser Gruppe sind vor allem die Theologen. Ihre Anstrengungen galten der Ausarbeitung der Christologie. In früheren Jahrzehnten hatte man über den Satz "Christus, der Sohn Gottes" nicht weiter reflektiert (siehe Pliniusbrief!). Er erhielt seinen religiösen Wert von der Praxis des Gebets her. Indem man nun aber, nicht zum geringsten Teil aus der Not heraus, dem Ansturm der außerkirchlichen Gnosis zu begegnen, dies Bekenntnis mythologisch zu interpretieren begann und abstrakte metaphysische Auslegungen anwandte, traten die Belange der Praxis immer mehr zurück. Eine Schichtung zwischen denen, die die neuen Gedankengänge vertraten oder verstanden, und solchen, die ihnen nicht folgen konnten, war deshalb so gut wie zwangsläufig, ja lag fast in der Natur der Dinge. Daß die metaphysisch unterbaute Lehre nur von einem kleinen Teil der Gläubigen verstanden und begrüßt werden konnte, liegt auf der Hand.

So ist auf der anderen Seite eine Gruppe entstanden, die die philosophischen Spekulationen als fremd und infolgedessen als für den Glauben gefährlich ansah. Mindestens aber standen die ungebildeten und ungelehrten Massen der Christen als Vertreter dieser zweiten Gruppe den Unternehmungen der philoso-

phisch Gewchulten gleichgültig gegenüber. Christus war ihnen der Erlöser-Gott des neuen Glaubens, der auf dem Glauben an den Gott Israels erwachsen war. An diesen Christus als den Heiland richtete man das Gebet und auf ihm richtete man seine Hoffnung.

Beklagten sich die einen darüber, daß sie in ihrem Glauben verdächtigt und mißverstanden wurden, so bestand das Anliegen der anderen in der Sorge vor unnützen Spekulationen und in der Hervorhebung der Praxis der kirchlichen Frömmigkeit. Traten diese Leute gegen die Logoslehre als genuin unkirchlichen Einschub in das christliche Lehrgebäude auf, so konnten sich die anderen auf die Autorität des Johannesevangeliums berufen.

Zwischen beiden Gruppen stehen aber immer wieder Männer, die theologischen Weitblick genug besaßen, um hinter die Auseinandersetzung der beiden Parteien zu leuchten. oder die als Männer der Kirche die Einheit durch Zurückgreifen auf älteste Traditionen unter Vermeidung von Synthesen herzustellen suchten. Zu ihnen ist I r e n a e u s zu rechnen.

Er erweist sich in seinem Bischofsamt als Mann der Kirche, der die Belange der simplices zu vertreten, zu verstehen und auch theologisch zu formen weiß. Hinter aller kirchlichen Spaltung sieht er als treibendes Moment im letzten Grunde die Gnostiker stehen. Sie bringen die Unruhe in die Reihen der simplices: "Wie Ratgeber leiten sie durch kunstvolle Worte die simpliciores auf den Weg des Suchens und stürzen sie ratlos ins Verderben, bis diese zur Gottlosigkeit und Lästerung gegen den Welterbauer gelangt sind und die Lüge von der Wahrheit nicht mehr zu unterscheiden vermögen[1]." In Verteidigung von Vorwürfen kirchlicher Gebildeter oder auch der Gnostiker, die sich an dem ἄτεχνον der Sprache der simplices stießen, sagt er: "Die diesen Glauben ohne Schrift angenommen haben, sind hinsichtlich unserer Sprache zwar Barbaren, in Anbetracht ihrer Gesinnung, ihrer Bräuche und ihres Lebens-

wandels freilich wegen ihres Glaubens höchst weise und Gott wohlgefällig, da sie in aller Gerechtigkeit, Keuschheit und Weisheit wandeln[2]." Er rechnete sich selbst zu denen, die nur einer simplex und idiotica oratio mächtig waren: "Du darfst jedoch bei uns, die wir unter den Kelten weilen und uns zumeist mit der barbarischen Sprache abmühen, weder die Kunst der Rede suchen, die wir nicht gelernt, noch die Kraft des schriftlichen Ausdrucks, den wir nicht geübt haben, noch schöne Redewendungen oder Dialektik, die wir nicht verstehen. Aber was wir simplex und vere und idiotice an dich in Liebe geschrieben, das wirst du mit Liebe aufnehmen und in dir wachsen lassen, indem du, der du begabter bist als wir, es wie Samenkörner und Anfänge von uns empfängst[3]."

Von grundsätzlicher Bedeutung ist nun, daß Irenaeus, ähnlich wie Tertullian, die simplices als solche versteht, deren Glauben an die regula fidei gebunden ist. In klaren, an die Adresse der Gnostiker gerichteten Worten spricht er es aus, daß die simplicitas immer den Vorzug habe vor einer Haltung, die sich lediglich durch blutleere Spekulationen und angemaßte Weisheit auszeichne: "Besser ist es also und nützlicher, als idiotes und parvum scientes zu bestehen und durch die Liebe Gott nahe zu kommen, als sich für gelehrt zu halten und bei vieler Erfahrung als ein Gotteslästerer erfunden zu werden, der sich einen anderen Gott-Vater gemacht hat. Darum ruft der Hl. Paulus: Wissenschaft bläht auf, Liebe erbaut . . . Auf falsche Wissenschaft . . . sich gründenden Dünkel will er treffen . . . Besser ist es also, wie ich gesagt habe, wenn einer gar nichts weiß, nicht eine einzige Ursache der erschaffenen Dinge kennt, aber im Glauben an Gott und seine Liebe verharrt, als wenn er, durch sogenannte Wissenschaft aufgeblasen, von der Liebe abfällt, die den Menschen lebendig macht. Besser ist es, nichts anderes zu kennen als

Jesum Christum, der für uns gekreuzigt ist, als durch spitzfindige Untersuchungen und Haarspaltereien in Gottlosigkeit zu verfallen[4]." Irenaeus nimmt Abstand von der Mode der Gnostiker und der durch sie angekränkelten Christen, mit Hilfe von klugen und menschlichen Analogien in das Geheimnis der göttlichen Zeugung Klarheit zu bringen: "Wenn aber jemand uns fragen sollte: wie ist also der Sohn vom Vater hervorgebracht? dann antworten wir ihm: Seine Emanation oder Geburt oder Aussprechung oder Eröffnung oder wie man immer seine unaussprechliche Geburt nennen möge, weiß niemand, weder Marcion, noch Valentinus, noch Saturninus, noch Basilides, noch die Engel oder Fürsten und Herrschaften, sondern nur der Vater, der ihn hervorbrachte, und der Sohn, der gezeugt wurde[5]."

Während bei den Apologeten die regula fidei nur zuweilen am Rande sichtbar wird, steht sie bei Irenaeus im Vordergrund. Die spekulativen Konstruktionen der Apologeten kommen nur einem relativ kleinen Kreis von Gebildeten zugute. Irenaeus hat eine praktisch, kirchlich ausgerichtete Frömmigkeit; er geht von der Erlösung aus. Hierin berührt er sich aber mit den simplices. Er versteht sie im Sinne Jesu als die 'Armen im Geiste' (wenn auch dies Wort nicht in solchem Zusammenhang bei ihm auftaucht), als die schlicht und einfach Glaubenden. "Jesus Christus, der Gekreuzigte" - das ist das Bekenntnis, das den simplices zur Richtschnur gemacht wird. An dies Bekenntnis ist zu glauben, genauso wie man an die Schrift glaubt. Darüberhinaus ist alles andere unwichtig, das Bekenntnis genügt für sich selbst. Dieser 'Statik des Glaubens' ist die von Clemens und Origenes entwickelte 'Dynamik des Glaubens' schärfstens entgegengesetzt.

Der simplex ist also der Christ des Bekenntnisses sowie des schlichten und einfachen Glaubens. Auf diesem Standpunkt steht, das ist wichtig hervorzuheben, der B i s c h o f Irenaeus. Die Apologeten waren, von Theophilus von Antiochien und dem das Amt eines Presbyters versehenden Tertullian abgesehen, Laien. Christentum ist dem Mann der Kirche in erster Linie nicht theologische Lehre, sondern lebendiger Glaube. Ihm steht mehr die Kirche als Universalinstrument zur Rettung des Menschengeschlechts vor Augen. Innerhalb der Gemeinde aber geht es ihm um E i n i g k e i t und E i n h e i t der M e i n u n g e n . Dieses aber wird in immer stärkerem Maße durch das unversöhnliche Nebeneinander der beiden Gruppen, simplices und Gebildete, gefährdet.

Am auffälligsten zeichnet sich dies in Rom ab. Es sollen nun hier nicht die Auseinandersetzungen zwischen Monarchianern und Logostheologen geschildert werden - denn im letzten Grunde ist dieser Kampf so gut wie identisch mit den eben angeführten Gegensätzlichkeiten, wenigstens in ihrer Endphase! Der in Rom herrschende monarchische Episkopat war an der Einheit der Kirche interessiert, die er zusammen mit den simplices durch die überall aufflackernden theologischen Auseinandersetzungen über die christologische Frage gefährdet sah. Außerdem erkannte wohl die Kirchenleitung, daß hinter den beiden Richtungen des Monarchianismus philosophische Schulen standen: Hinter dem Modalismus die stoische und hinter dem Dynamismus die aristotelische Philosophie.

Daß aber auch die armen und ungebildeten Klassen Roms bereits stark in alle nur möglichen Auseinandersetzungen eingespannt waren, geht aus den Äußerungen H i p p o l y t s hervor, in denen es heißt, die idiotai würden durch Leute getäuscht, die vorgäben, in die Zukunft zu schauen[6], oder aus denen ersichtlich wird, daß "die sonst mit der apostolischen Tradition übereinstimmenden" idiotai sogar in der Frage des Ostertermins Partei ergriffen hätten[7].

Auf die Streitigkeiten, die unter dem Nachfolger Viktors zwischen Monarchianern der modalistischen Richtung des Noet, Epigonus und des Kleomenes und den Logostheologen, vertreten durch den Presbyter Hippolyt, tobten, soll nicht weiter eingegangen werden. Der Bischof dieser Zeit, Z e p h y r i n , erweckt jedoch besonderes Interesse. Sein Verhalten bei Entscheidungen der Lehre beweist mit ziemlicher Sicherheit, daß er zu den simplices zu zählen ist. Unsere Quelle ist allerdings Hippolyt, der als gehässig schreibender Theologe bekannt ist. Seine Schilderung des Zephyrin ist ähnlich der von Euseb wiedergegebenen Darstellung des Synodalbriefs der antiochenischen Synode, die Paul von Samosata verurteilte, ja ähnelt ihr geradezu frappierend[8].

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Hippolyt dem Wort idiotes einen durchaus unterwertigen Beigeschmack anhängt. Teils spricht er in bemitleidendem Tone von den idiotai, so daß man denken könnte, er wolle sie in Schutz nehmen (ref. 4,13, vgl. die eben zitierte Stelle), teils hebt er hervor, daß die idiotai mit der apostolischen Tradition übereinstimmen (ref. 8,18, vgl. die zitierte Stelle). Aber dies sind auch die einzigen Äußerungen Hippolyts, die eine positive Wertung der idiotai erkennen lassen. Anders klingt es, wenn er von dem idiotes Zephyrin spricht. Er schreibt: "Zephyrin, . . . ein idiotes, ein nach schmutzigem Gewinn gehender Mann, ließ sich durch Geldspenden gewinnen, denjenigen, die sich an ihn wandten, zu gestatten, des Kleomenes Schüler zu werden; ja, mit der Zeit fand er selbst Geschmack an dieser Lehre und gab sich mit ihr ab[9]." "Zephyrin, einen idiotes und ungebildeten Mann, der die kirchlichen Verordnungen nicht kannte, Geschenken zugänglich und geldgierig war, brachte er (Kallistus), wozu er wollte (εἰς δ' ⟨ἐ⟩βούλετο)[10]." Frappierend ist die Ähnlichkeit der Vorwürfe, die man Zephyrin und Paul von Samosata entgegenhält, deshalb, weil beide monarchianische Anschauungen vertraten und beide von ausgespro-

chenen Logostheologen angegriffen wurden. Beide sind aber auch die einzigen Monarchianer von Rang, die auf einem Bischofsstuhl gesessen haben. Und beide haben ein innerlich begründetes Interesse an den simplices gehabt.

Daß Zephyrin ungebildet gewesen, die kirchlichen Verordnungen nicht gekannt zu haben und finanziell nicht gut gestellt gewesen zu sein scheint, besagt zumindest, daß er aus ärmeren Volkskreisen stammte, in denen auch der Großteil der simplices zu suchen ist, kann natürlich aber auch lediglich Verleumdung sein.

Wichtiger aber ist, daß ihn Hippolyt einen idiotes nennt an einer Stelle, die den bekannten und von Harnack "die älteste dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs"[11] genannten Worten Zephyrins vorausgeht: "Ich kenne nur einen Gott Jesus Christus und außer ihm keinen anderen[12]." Einen idiotes (=simplex) nennt ihn Hippolyt also deshalb, was auch Harnack[13] vermutet, weil Zephyrin mit dieser Erklärung Hypostasenchristologie und damit Pneuma-, Logos- und Sohnesspekulation ablehnte. Anstelle von Spekulationen wird hier der geschichtliche und gekreuzigte Jesus Christus als der schlchthin e i n e Gott hingestellt. Zephyrin ließ damit, wie Harnack urteilt, den Streit um Vater und Sohn, Logos und Pneuma auf sich beruhen und begab sich bewußt auf den Boden des von den simplices seit jeher vertretenen Bekenntnisses "Ἰησοῦς Χριστός, εἷς θεός". Harnack schließt mit Recht: Es hat im zweiten Jahrhundert eine verbreitete und entschlossene Überzeugung gegeben, die sich in der Gottesfrage ganz auf den im Fleisch erschienenen Jesus Christus stellte und jede Spekulation über das Verhältnis Gottes und Christi mit dem Satz abschnitt: Jesus Christus ist der εἷς θεός. Sie (die Noetianer älterer Stufe und Zephyrin) waren also Modalisten und waren es doch nicht, weil sie die Fragestellung überhaupt nicht anerkannten[14]." Mit dem Vorwurf, Zephyrin sei ein idio-

tes, will Hippolyt dem römischen Bischof nicht einfach ein Schimpfwort entgegenschleudern, wie man annehmen könnte, sondern er will ihn einer bestimmten Gemeindeschicht zuweisen, will ihn 'klassifizieren'.

Zephyrin kam in seiner Erklärung den Wünschen der simplices selbstverständlich am nächsten. Daß er aber so entschied und nicht anders, liegt nicht nur daran, daß er innerlich den simplices nahestand. Es war der Weg, der um der Einheit der Kirche willen der gebotenste schien. Ein Weg, der die spekulativen Logostheologen brüskierte und zur Zusammenarbeit mit den simplices führte. Allerdings zeigte die nächste Zukunft bereits, daß die Macht der Gelehrten stärker war. Die Theologie war eben doch inzwischen weitergelaufen. Auf ihrem Weg durch die Zeit nahm sie die Weisheit der Welt mit in sich auf, um durch sie hinter das Geheimnis der Trinität zu kommen. Die Freude an eben gewonnenen Einsichten war viel zu groß, als daß man sich um altmodische Ansichten kleiner Leute kümmern konnte. Fortan stehen die simplices mit ihrer Frömmigkeit am Rande der lehrhaften Auseinandersetzungen.

Hatte Irenaeus noch das Bekenntnis und den bloßen Glauben über die Theologie gestellt, so rückte Hippolyt schon die Theologie vor das Bekenntnis. Die simplicitas fidei, die bis dahin Ideal war, hat den Kulminationspunkt ihres Wertes in der offiziellen Kirche bereits überschritten. Von jetzt ab stellt die Theologie ihre Ansprüche. Ließ man bisher den simplex als Christen des Bekenntnisses gelten und damit eine Statik des Glaubens, so wurde nun dem simplex die Weiterentwicklung zur Pflicht gemacht. Es taucht also mit dieser Forderung nach Dynamik des Glaubens der Begriff des 'gnostisierenden simplex' auf, der mit

Clemens auf seinem Höhepunkt anlangt, während Origenes wieder schichtet. Dadurch aber, daß die Alexandriner keineswegs den simplex vernachlässigten, sondern die von jenem hochgeschätzte regula fidei und den bloßen Glauben zum Ausgangspunkt ihrer dynamischen Lehre machen, erweisen sie sich als Männer der Kirche, als 'kirchliche Gnostiker'.

§ 16

Clemens Alexandrinus

A. Grundsätzliches zur Diskussion zwischen simplices und Clemens

Tertullian und Irenaeus hatten anstelle der Reflexion über den Glauben die regula fidei selbst gesetzt. Der Grund dafür war die Erkenntnis, daß die Grenzen des Glaubens von Häretikern überschritten werden und daß die außerkirchliche Gnosis mit ihrer Grenzverwischung von christlicher Lehre und verschwommenen Mystizismen dem kirchlichen Gnostiker sowohl, als auch dem gewöhnlichen Kirchenchristen nur gefährlich werden konnte. Tertullian warnt vor der Reflexion und schärft den Gläubigen ein, über die Grenzen des einfachen Glaubens, die durch die regula fidei dargestellt sind, nicht hinauszugehen. Eine Diskussion über die Glaubensartikel würde schon ein Überschreiten dieser Grenze bedeuten. Ja, schon die Bewunderung der Gnostiker ist, so führt er in "de praescr. haer." aus, gefährlich. Wenn man jemand bewundere, unterliege man schon seinem Einfluß; bewundern aber dürfe man weder die Häresie, noch ihren Ursprung, die Philosophie. Die Akademie habe nichts mit der Kirche, Athen nichts mit Jerusalem, Häretiker hätten nichts mit Christen zu schaffen. Der Herr sei vielmehr in der simplicitas cordis zu suchen. "Wer glaubt, sucht nicht!"[1] Wenn Tertullian also die Philosophie ablehnt, tut er es um der Abwehr häretischer oder gnostischer Strömungen willen, die die Gläubigkeit der Kirchenchristen ins Wanken bringen könnten. Auf die simplices muß diese Stellungsnahme des Apologeten jedoch in einer ganz besonderen Weise eingewirkt haben, wofür die Stromata des Clemens Alexandrinus einen Beleg bieten.

Die Mahnung Tertullians und Irenaeus, n i c h t n a c h D i n g e n z u f r a g e n , d i e ü b e r d e n G l a u b e n h i n a u s g e h e n, ist in weitesten kirchlichen Kreisen offenbar auf fruchtbaren Boden gefallen. Sogar in Alexandrien, der Großstadt mit allen Bildungsmöglichkeiten der antiken Welt und der Stadt traditioneller Gelehrsamkeit, gab es genug Leute, die μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν, daß es sich lohnte oder sogar notwendig wurde, gegen sie die Feder zu ergreifen: "Einige Leute aber, die sich für besonders begabt halten, erklären es für richtig, daß man sich weder mit Philosophie, noch mit Dialektik beschäftigt, ja, daß man nicht einmal die Naturwissenschaft erlernt, und fordern einzig und allein den Glauben."[2] Es klingt ganz wie ein Referat von Gedanken des Irenaeus oder der Ausführungen Tertullians aus de praescr. haer. 7, wenn Clemens sagt: "Ich kenne freilich ganz gut das Gerede mancher Leute, die törichterweise behaupten, man müsse sich nur mit dem Nötigsten und nur mit dem beschäftigen, was für den Glauben unentbehrlich ist, dagegen müsse man das, was darüber hinausgehe, und alles Überflüssige übergehen, da es unsere Kraft unnütz aufreibe und uns bei dem festhalte, was für das Endziel nichts beitrage[3]." Über die regula fidei hinaus wollen diese Kreise nichts wissen, denn dann handele es sich nicht mehr um göttliche Wahrheit: "Die griechische Philosophie ist nur ein Stück menschlicher Klugheit, denn sie ist nicht fähig, die Wahrheit zu lehren[4]."

Daß es sich hierbei nicht um Gebildete, sondern um simplices im Sinne Tertullians und des Irenaeus handelt, ist offensichtlich ("die meisten aber fürchten sich vor der griechischen Philosophie wie die Kinder vor Gespenstern, und sie haben Angst, sie könnte sie mit sich fortreißen[5]"), geht aber auch aus Strom. II, 10,1 hervor[6]. Es sind naive christliche Volkskreise, in denen so gesprochen wird: "Andere glauben sogar, daß die Philosophie vom Übel sei und zum Verderben der Menschen durch irgend-

einen bösen Erfinder in unser Leben eingedrungen sei[7]."

Die simplices haben gegen die Forderung, auch sie müßten sich mit der Philosophie als einer Grundlage zum Glauben beschäftigen, auf die Schrift und auf das Beispiel der Apostel selbst hingewiesen. Sie scheinen hierbei sogar die von ihnen sonst abgelehnte allegorische Methode der Schriftauslegung zur Verteidigung ihrer Ansichten angewandt und so versucht zu haben, Clemens mit Hilfe seiner eigenen Waffen zu schlagen, denn Clemens gibt folgendes Beispiel: "Wenn jemand den Text vergewaltigt und behauptet, mit den Worten: 'merke nicht auf ein schlechtes Weib, denn Honig träufelt von den Lippen der Dirne' (Sprichw. 5,31), sei die griechische Bildung gemeint, so höre auf die folgenden Worte: 'und eine Zeitlang ergötzt sie' (ebda., 5, 3o), wie es heißt; die Philosophie aber schmeichelt nicht . . . Wenn die Schrift aber sagt: 'verkehre nicht mit einem fremden Weibe' (ebda., 5m2o), so ermahnt sie damit, die weltliche Weisheit zwar zu verwenden, aber sich nicht anhaltend mit ihr zu beschäftigen und nicht dauernd bei ihr zu verweilen[8]." Andere von den simplices zur Verteidigung herangezogene Schriftstellen sind Jo 1o,8[9], Kol 2,4. 8[1o]; 1. K 1, 19f[11].

Die simplices machten offensichtlich geltend, auch die Propheten und Apostel 'hätten nicht Fächer kennengelernt, in denen sich die philosophische Schulung betätigt[12]." Clemens weist diesem Einwand gegenüber auf die h e r m e n e u t i - s c h e B e d e u t u n g d e r P h i l o s o p h i e hin: "Der Sinn (der Worte) des weissagenden und belehrenden Geistes, der verhüllt ausgesprochen wird - weil nicht alle das zum Verständnis geeignete Ohr besitzen[13]- verlangt für das Verständnis die nötigen sachkundigen Erklärungen[14]." Die Propheten und Schüler des Heiligen Geistes hätten jenen Sinn, wie der Geist ihn gesagt hat, erkannt auf Grund ihres Glaubens. Wenn man aber nicht Jünger geworden ist, könne man ihn nicht leicht so auffassen. Die Philosophie gibt, so meint Clemens, die Mittel an die Hand, um den allegorischen Sinn der Schriftworte zu verstehen. Sie ist also ein hermeneutisches Hilfsmit-

tel. Auch Paulus verurteile nicht die Philosophie als solche, sondern verlange lediglich, daß der Gnostiker nicht mehr auf eine Stufe zurückfalle, die für seinen Glauben nur vorbereitende Bedeutung habe[15].

Die simplices wandten sich jedoch nicht nur gegen die Philosophie, sondern darüberhinaus gegen alle menschliche Gelehrsamkeit: "Nun wenden manche ein, was es denn nütze, z.B., wie sich die Sonne und die übrigen Gestirne bewegen und aus welchen Ursachen, oder über die geometrischen Lehrsätze nachgedacht zu haben oder über die Dialektik oder über jede einzelne von den anderen Wissenschaften[16]." Für sie ist mit der Erfüllung der Pflichten (τὰ καθήκοντα), die das bürgerliche und christliche kirchliche Leben verlangen, alles getan, denn sie sagen: πρὸς γὰρ καθηκόντων ἀπόδοσιν ταῦτα μηδὲν ὠφελεῖν[17]. Dieser letzte Punkt ist besonders wichtig im Hinblick auf die Stufen, die nach Clemens der kirchliche Gnostiker zu gehen hat. Das Verhalten des simplex zeichnet sich durch ein statisches Moment aus. Er ist mit der Erfüllung seiner Pflicht zufrieden. Der kirchliche Gnostiker dagegen ist charakterisiert durch ein dauerndes Streben nach höheren Stufen der Vollkommenheit, ihm ist das Bewußtsein einer derzeitigen Erfüllung von bloßen Pflichten nicht genug. Der Unterschied zwischen beiden ist nicht nur seinsmäßiger, sindern ethischer Natur. Die Haltung der simplices ist also durch dreierlei gekenntzeichnet:

1. durch die Abwehr alles menschlichen Wissens,
2. durch die Beschränkung auf die ψιλὴ πίστις[18],
3. durch die Beschränkung auf die 'Erfüllung der Pflichten'.

Des Clemens Haltung zum ersten Punkt ist zunächst aus seinem vom griechischen Geist bestimmten Bildungsideal[19] zu verstehen, das auch die Philosophie[20] "in gewisser Hinsicht ein Werk der göttlichen Vorsehung[21]" sein läßt. Sie ist Wegbereiterin der göttlichen Wahrheit und kann bis zu einem gewissen Grade als solche die Wahrheit erfassen[22].

Aber auch die Philosophen sind "nepioi, wenn sie von Christus nicht zu Männern gemacht werden[23]", denn die griechische Philosophie ist nur "eine Vorstufe (ὑποβάθρα) der auf Christus beruhenden Philosophie[24]", die allein die wahre Philosophie ist[25]. Die griechische Philosophie ist Vorbereitungswissenschaft für den 'Gnostiker' und kann für sich selbst nicht die Vollendung bringen[26]. Selbst für die Griechen war sie einst nur eine Mitwirkerin der Gerechtigkeit, so wie die erste und die zweite Stufe beim Hinaufsteigen in das obere Stockwerk[27].

Clemens tritt für eine Synthese von Christentum und Philosophie ein[28], wobei das Christentum die Nutznießerin des "brauchbaren in der Philosophie ist und so wirklich erst unangreifbar gemacht werden kann[29]". Es liegt also ein apologetisches Interesse vor. Es spricht in Clemens aber auch noch der Mann der Kirche, der die Verhältnisse in den kleinbürgerlichen Gemeinden der Großstadt kennt und der weiß, wie schwer Bildung zu erwerben ist. Hier kann er sogar Zugeständnisse machen und beruhigend erklären, auch ohne Philosophie könne man ein gläubiger Christ sein, die Philosophie könne nicht als unentbehrlich erklärt werden. "Da wir ja fast alle ohne die allgemeine Bildung und ohne die griechische Philosophie, zum Teil sogar ohne die Kenntnis des Lesens und Schreibens . . . die Lehre von Gott durch den Glauben angenommen haben[30]."

Auch der idiotes in der Kunst des Lesens und Schreibens kann nicht nur zum Glauben kommen, sondern ist sogar unentschuldbar, wenn es ihm nicht gelingt: "Wir sind nicht alle Philosophen. Ich habe, so sagt man, nicht lesen gelernt. Aber wenn du auch das Lesen nicht gelernt hast, so kannst du hinsichtlich des Hörens keine Entschuldigung vorbringen, denn dies wird nicht gelehrt[31]". Wenn Clemens dann fortfährt, der Glaube sei nicht Besitz derer, die nach der Welt weise, sondern derer, die nach Gott weise sind, so spielt er auf 1. K 1,26 f an[32]. "Es wird aber auch ohne Schriftzeichen gelehrt; und sein Schriftwerk, zu-

gleich für Unwissende geeignet und göttlicher Art, heißt Liebe, ein geistliches Werk (τὸ σύγγραμμα αὐτῆς τὸ ἰδιωτικὸν ἅμα καὶ θεῖον ἀγάπη κέκληται)[33]." Daß die Agape auch für die idiotai maßgeblich ist und für Clemens eine große Bedeutung hat, soll schon hier vermerkt werden. Es wird noch gezeigt werden, daß die Agape für den Gnostiker die höchste Stufe darstellt[34].

Clemens verlegt den Schwerpunkt bei der Erörterung der Frage "idiotes - τεχνίτης in der Philosophie oder der allgemeinen Bildung u n d Glauben" also auf den G l a u b e n. Wichtig ist, daß der Mensch eine f r e i e E n t s c h e i d u n g besitzt. "Wer die Tugend besitzen will, muß sich für sie entscheiden," heißt es einmal[35]. Denn das Ziel ist ja nicht intellektualistisch bestimmt, sondern ethischer Art. "Wer sein Leben nach unseren Grundsätzen führt, der kann auch ohne wissenschaftliche Bildung nach Weisheit streben, mag er ein Barbar sein oder ein Grieche, ein Greis oder ein Kind oder ein Weib. Denn die sittsame Gesinnung ist für alle Menschen, die sich für sie entscheiden, in gleicher Weise zugänglich[36]."

Entscheidend ist für den Besitz des bloßen Glaubens nicht die Frage nach dem Wissen von menschlicher, sondern von göttlicher Weisheit, die fides also ist allein wichtig, nicht der Grad menschlichen Fachwissens oder die Frage idiotes - τεχνίτης.

An dieser Stelle soll kurz auf den Gebrauch hingewiesen werden, den Clemens von dem Wort i d i o t e s macht. Er benutzt gern den Gegensatz 'Fachmann-Laie', was bei seiner allgemeinen Bildungshöhe und Gelehrsamkeit nicht weiter verwunderlich ist. So spielt er zum Beweise seines Satzes, das d e r nicht den richtigen Glauben erlangt habe, dessen Christentum noch durch die Philosophie wankend gemacht werden kann[37], oft auf ein (nicht kanonisches) Herrenwort an[38]: "Werdet zuverlässige Geldwechsler[39]", das ihm Gelegenheit bietet, vom idiotes als dem Nichtsachverständigen zu sprechen, der sich durch falsche Münze täuschen läßt[40]. Dann wieder sagt er, wenn jemand, philosophisch gesehen, ein idiotes sei, also ein Laie[41], so seien ihm doch die Gebote gegeben,

so daß er auch als Grieche ohne Philosophie sofort auf die wahre Lehre zueilen könne, indem er den "Abkürzungsweg der Erlösung" einschlage. Im Vordergrund steht auch hier der Gedanke, es möge sich keiner entschuldigen, daß er nicht gläubig geworden ist. Beide Wege führen zur Vollendung durch den Glauben, der hellenische und der 'barbarische', d.h. christliche[42]. Aber beide sind nur Vorstufen des reinen Glaubens, ψιλὴ πίστις sowohl als Philosophie. Damit kommen wir zu der Frage der Glaubensstufen bei Clemens.

B. Voraussetzungen an Stufungen und Schichtungen, die auf Clemens einwirkten

Clemens ist bei dem Aufbau seiner Stufungen abhängig von der Schultradition der alexandrinischen Katechetenschule, besonders von Pantainos und Philo, aber auch von Plato und gnostischen Traditionen[43].

a. Philo und der Stufungsgedanke

Wir begegnen dem Stufungsgedanken bei Philo in mannigfacher Beziehung, können an dieser Stelle jedoch nur in äußerster Kürze hervorheben: Zu unterscheiden ist bei ihm eine kosmologische[44] und eine anthropologische Stufung, denn Stufen gibt es auch beim Menschen, der aus Nous, Aisthesis und Soma besteht. Auch hier gibt es ein vermittelndes Glied (de somn. I, 150, bei der Auslegung des Traumes von der Jakobsleiter!).

1. Stufe: Die niedere, dem Hades verfallene Menschengattung.
2. Stufe: Der Asket als nach oben und unten wanderndes Mittelglied.
3. Stufe: Die (vollendeten) Weisen, die den himmlischen Rang erlangt haben[45].

b. Platonische Dreiteilung der Seele bei Clemens

Nach Paid. III, 1-2[46] besteht in Anlehnung an Plato die Seele aus drei Teilen: Der Denkkraft (τὸ νοηρόν, τὸ λογιστικόν) als dem vernünftigen Seelenteil und dem sich in die leidenschaftlichen Empfindungen (τὸ θυμικὸν) und das Begehrungsvermögen (τὸ ἐπιθυμητικόν) spaltenden unvernünftigen Seelenteil. Alle Teile korrespondieren miteinander: "Das Denkvermögen und der beherrschende Seelenteil ist für das Lebewesen zwar Ursache des Bestehens, aber auch Ursache davon, daß der unvernünftige Teil beseelt wurde und an dem Bestehen Anteil hat[47]."

c. Gnostische Seelenteilung bei Clemens

Von zwei Seelenteilen, die wesensmäßig voneinander verschieden sind, ist in den Excerpten aus Theodot die Rede: ἡ θεία ψυχή und ἡ ὑλικὴ ψυχή. Letztere ist das σῶμα der θεία ψυχή[48]. Sie ist der "Widersacher" (Mt 5,25) und "das Gesetz, das dem Gesetz meiner Vernunft widerstreitet" (R 7,27)[49]. Auf ihrer Reise in die himmlischen Sphären muß die menschliche Seele diesen niederen Seelenteil ablegen. Hier kommt mehr der Gegensatz der niederen zur höheren Schicht zum Ausdruck, während es sich bei Plato mehr um Stufen als um Schichtungen handelte. Die höhere Schicht hat mit der niederen Schicht nichts zu schaffen, baut sich nicht auf ihr auf, sondern steht ihr gegenüber. Es wird sich im Laufe der Darstellung zeigen, daß Clemens trotz aller Tradition und mancher Anlehnung von dieser Art der gnostischen Seelenteilung nichts übernommen hat, sondern vielmehr i m G e f o l g e P l a t o s steht. Von der Gnosis hat er, wie gezeigt werden wird, das enthusiastische Gefühl, das den wahren Gnostiker beim Schauen der letzten Erkenntnisse beseelt.

C. Schichtungen bei Clemens

Clemens hat umso mehr Grund, gegen die Meinung der simplices, der Christ müsse sich mit der ψιλὴ πίστις begnügen, Stellung zu nehmen, als er ja die Berechtigung seiner kirchlichen Gnosis, die er in den Stromateis verteidigt, gegen die Anmaßung der häretischen Gnostiker verteidigen muß. Diese hielten sich für die von Natur aus Geretteten und teilten den Glauben den katholischen Christen als τοῖς ἁπλοῖς[50] zu. Clemens geht einerseits also auf die besondere Lage der simplices, die auf dem *bloßen Glauben* bestehen, ein. Er hält es für möglich, daß man ohne Kenntnis der Philosophie, der Schreibkunst usw. gläubig sein kann. Andererseits aber sagt er: "Wir sind uns aber darüber einig, daß man die im Glauben enthaltenen Lehren unmöglich verstehen kann, ohne zu lernen. Denn die richtigen Lehren anzunehmen und die anderen zu verwerfen, dazu befähigt nicht einfach der Glaube, sondern (nur) der auf Wissen beruhende Glaube[51]." Der Glaube der simplices fragt nicht weiter nach dem 'warum'. Er begnügt sich mit der 'Erfüllung der Pflichten', wie schon gesagt wurde. Es gibt aber auf der anderen Seite einen Glauben, der mit dem Wissen zusammen beginnt; er sucht die Glaubenswahrheiten verstandesmäßig zu erfassen. Der Glaube der simplices zeichnete sich durch ein statisches Moment aus. Demgegenüber betont Clemens, daß der Glaube nicht träg bleiben dürfe. Wer glaubt, habe die Pflicht zur Vervollkommnung[52]. *Der Glaube ist die Grundstufe der Erkenntnis*, "sozusagen eine kurz zusammengefaßte Erkenntnis der wichtigsten Dinge[53]."

Hier ist schon der Gedanke inbegriffen, daß die Stufe der bloßen Gläubigkeit nicht das letzte sein kann. Auf einer höheren Stufe, der der Erkenntnis, wird erst aus dem Glauben "die unerschütterliche Überzeugung und wissenschaft-

liche Gewißheit[54]." Die bloß Gläubigen zeichnen sich dagegen durch ein oberflächliches Verständnis der Heiligen Schrift aus, "sie sehen nur den Leib der Schriften, die Redensarten und Wörter . . . , die anderen dagegen durchschauen den Sinn und die Bedeutung der Wörter[55]." Wer die Schrift allegorisch zu lesen weiß, steht deutlich auf einer h ö h e r e n S t u f e als der bloß Gläubige, der sich mit dem historischen Sinn der Schrift begnügt.

Clemens vergleicht hier den idiotes in der Gemeinde mit dem idiotes im gewöhnlichen Leben. So wie der christliche idiotes infolge seines Unvermögens, die Schrift richtig zu verstehen, tiefer steht als der Kenner der Wahrheit, so steht auch im profanen Leben der Laie (idiotes) auf einer tieferen Stufe als der Fachmann: "Diejenigen, die die Heilige Schrift nur gekostet haben, sind gläubig, diejenigen aber, die noch weiter fortgeschritten sind, die Gnostiker, sind gründliche Kenner der Wahrheit; denn auch im gewöhnlichen Leben haben die Fachleute etwas vor den Laien voraus und übertreffen die gewöhnlichen Vorstellungen durch ihre Leistungen[56]."

Am Beginn der Schichtungen, die Clemens vornimmt, steht der Gläubige, der die Schrift nur wörtlich versteht. Er wird von Clemens, wie bisher gezeigt wurde, in seiner besonderen Lage zwar gewürdigt: es wird ihm jedoch die Pflicht zur Vervollkommnung auferlegt. Diese untere Schicht der 'bloßen Gläubigkeit' ist zugleich eine Durchgangsstufe auf dem Wege zu einer besseren, womöglich vollständigeren Erkenntnis, zugleich aber auch eine besondere, für sich seiende Schicht mit allen Merkmalen des Fürsich- und Andersseins und der Wertverschiedenheit.

Dieses Merkmal der Schichtung ist auf der Schicht der bloßen Gläubigkeit mehrfach zu beobachten. Die W e r t - v e r s c h i e d e n h e i t i m G l a u b e n d e s

simplex und dem des *Gnostikers* ist sogar im Endziel des Glaubens beider Schichten, der des simplex und der des Gnostikers, ausgedrückt: Der Gnostiker ist dazu bestimmt, zu erfahren, "was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was noch in keines Menschen Denken gekommen ist." Dem simplex würde das nicht nur logisch unzugänglich sein, sondern er würde sich für dieses Ziel wohl auch nicht einsetzen. Deshalb ist ihm eine andere Verheißung gegeben: "Dem aber, der einfach geglaubt hat, sichert er das Hundertfältige zu, was er verlassen hat (Mk 1o,3o), eine Verheißung, die der menschlichen Vorstellung zugänglich ist[57]." Innerhalb der Schicht der bloß Gläubigen hat auch das rechte Tun einen anderen Wert als in der der Gnostiker: "Man muß aber wissen, daß der (einfache)[58] Gläubige (ὁ πιστός), auch wenn er in einem oder auch in mehreren von den besprochenen Punkten richtig handelt, es doch sicher nicht in allen zugleich und noch weniger mit höchstem Verständnis tut wie der Gnostiker[59]." Auch wenn das Tun der Nichtgnostiker an sich recht ist, hat es doch nicht den gleichen Wert wie das des Gnostikers, da es nicht dem gleich wertvollen Motiv entspringt, nämlich der *Liebe* (1. K 13,3)[6o]:" Freilich wird auch von denen, die nicht Gnostiker sind, manches recht getan, aber nicht auf Grund vernünftiger Entscheidung, . . . Aber dies geschieht bei ihnen weder aus dem gleichen Grunde wie bei dem Gnostiker, noch auch in der gleichen Absicht.. . .; denn 'sie haben' nach dem Wort des Apostels 'die Liebe nicht', die aus der Erkenntnis hervorgeht[61]." In äußerster Zuspitzung dieses Gedankengangs kann Clemens sogar etwas wie eine *doppelte Moral* postulieren: "Jede durch einen *Verständigen* vollführte Tat ist also eine *gute Handlung*; dagegen ist jede Tat eines *Unverständigen* eine *verkehrte Handlung*, auch wenn er eine grundsätzliche Haltung wahrt[62]."

Die Schichtung zwischen bloß Gläubigen und Gnostikern erstreckt sich bis in die Gebiete des Gemeindelebens und des Gottesdienstes. Sogar das Gebet der simplices ist von dem der Gnostiker wegen des innerhalb der beiden Schichten inhaltlich verschieden bestimmten Telos anders zu werten. Der Gläubige der höheren Schicht wird von Fall zu Fall entscheiden, ob es sich für ihn auch lohnt, sich mit seinem Gebet den Wünschen der simplices anzuschließen: "Der Gnostiker wird also mit den einfachen Gläubigen nur in den Dingen auch mitbeten, bei denen es sich für ihn ziemt, auch mitzubeten[63]." Mit anderen Worten: Der Glaube der höheren Schicht ist, gemessen an der Gebetsordnung der Gemeinde, autonom. Sein anders geartetes Telos gibt ihm notwendigerweise das Recht, ein eigenes Leben zu führen. Von der niederen Schicht führt wohl eine Stufe nach oben - davon wird noch zu sprechen sein -, aber von der oberen geht es nicht mehr zurück. Das Gläubigsein ist Voraussetzung für die Erlangung der oberen Schicht, ist deren Beginn, wie es der Beginn der unteren Schicht war. Zum Telos aber der oberen Schicht gehört auch die 'Gerechtigkeit', wie sie z.B. Abraham bewiesen hat (Gen 15,6). Clemens sagt: Insofern also jemand gerecht ist, insofern ist er durchaus auch gläubig." Auf der unteren Schicht ist es jedoch nicht etwa in Analogie zur oberen - so, daß die der anderen Schicht eignende Eigenschaft nun notwendigerweise auch ihr zukommen müßte: "Insofern er aber gläubig ist, ist er noch nicht zugleich gerecht, wobei ich an die Gerechtigkeit denke, die bereits Fortschritte gemacht hat und zur Vollkommenheit gelangt ist, in dem Sinn, in dem der Gnostiker gerecht genannt wird[64]."

Im folgenden soll nun gezeigt werden, welche Stufen nach Clemens von der unteren Schicht zur oberen führen.

D. Formen der Stufen zwischen der Schicht der simplices und der der Gnostiker

1. Gnoseologische Stufenformen

Es lassen sich zwei Stufenreihen bei Clemens verfolgen, eine, die mehr gnoseologischen Charakter trägt und eine, bei der die einzelnen Stufen und ihr Ziel mehr ethisch bestimmt sind. A m A n f a n g j e d e r S t u f e n r e i h e s t e h t d e r G l a u b e . Er ist die Grundlage der Erkenntnis: θεμέλιος γνώσεως, ἄμφω δὲ ὁ Χριστός, ὅτε θεμέλιος, ἥ τε ἐποικοδομή, δι' οὗ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ τὰ τέλη[65]. "Allen denen, die das Heil erwählen, ist der Glaube gemeinsam zugänglich[66]." "Der Glaube ist wie ein in der Seele lebendes Gut; ohne nach Gott zu forschen, bekennt er, daß Gott ist und preist ihn als seiend. Deshalb ist es nötig, von diesem Glauben auszugehen und durch die Gnade Gottes in ihm zu wachsen und dann, soweit es möglich ist, die Erkenntnis von Gott zu gewinnen[67]."

Zunächst sollen die gnoseologischen Stufenformen betrachtet werden, bei denen wiederum zwei verschiedene Formen zu unterscheiden sind, und zwar eine, die, von der Schicht des bloßen Glaubens ausgehend, mehr ein kirchliches Moment zu betonen scheint, und eine, die mehr gnostisierend ist.

a. Gnoseologische Stufenformen mit Betonung eines kirchlichen Moments

Unterste Stufe dieser Stufenform - oder Stufenreihe - ist der Gläubige, der "einfach Diener" ist (ἁπλῶς οἰκέτης[68]) oder "rechtschaffener Knecht" (θεοῦ δοῦλον μὲν τὰ πρῶτα[69]). Im Anlehnung an Hebr 3,5 (J 15,14 f) wird die nächstfolgende Stufe dann denen zugeschrieben, die "treue Diener" sind (ἔπειτα δὲ πιστὸν γενέσθαι θεράποντα, φοβούμενον κύριον τὸν θεόν[70]) oder οἰκέται πιστοί[71]. Nach Strom.

I, 173, 6 entfalten sich die nächst höheren Stufen wie folgt: Dritte Stufe: "Söhne Gottes" (εἰ δέ τις ἐπαναβαίη τοῖς υἱοῖς ἐγκαταλέγεσθαι[72]). Vierte Stufe: "Auserwählte Kindschaft" (ἐπὰν δὲ »ἀγάπη καλύψῃ πλῆθος ἁμαρτιῶν,« (1. Petr. 4,8) μακαρίας ἐλπίδος τελείωσιν αὐξηθέντα ἐν ἀγάπῃ ἐκδέχεσθαι [τοῦ] τὸν ἐγκαταταγέντα τῇ ἐκλεκτῇ υἱοθεσίᾳ τῇ φίλῃ κεκλημένῃ τοῦ θεοῦ[73]). Nach Strom. VII, 5,6 ist die Stufung: Dritte Stufe: οἱ φίλοι , vierte Stufe: die noch kein "volles Verständnis" haben, fünfte Stufe: οἱ μὲν »κατ' ἐπίγνωσιν (R 10,2)[74]. Ahnlich ist Strom VII, 19,2: Erste Stufe: Diener Gottes = wer sich von den Geboten willig leiten läßt; zweite Stufe: Freund Gottes = wer bereits nicht mehr wegen der Gebote, sondern wegen der Erkenntnis selbst "reines Herzens" ist. Hier erscheint die Herzensreinheit als Ziel, das sowohl der erreicht, der nur die Gebote befolgt, als auch der, der die Erkenntnis erlangen kann. Also kann man schon durch die Befolgung der Gebote 'reines Herzens' werden. Dies hier festzustellen ist wichtig im Hinblick auf die Bedeutung, die Clemens der 'Herzensreinheit' des wahren Gnostikers beimißt und für den sie das höchste Ziel darstellt.

In den beiden so gekennzeichneten Stufenformen ist die Bezogenheit auf den 'Dienst', d.h. den Dienst an Gott und der Kirche, charakteristisch. Der an die simplices gerichteten Forderung, nicht beim bloßen Glauben stehenzubleiben[75], ist diese Stufenreihe, an deren Anfang das Wort ἔξεστι[76] steht, völlig adäquat. Denn die sittliche Kraft zur Vervollkommnung kann man nicht aufbringen, wenn am Beginn des Stufenweges gleich das Wort 'schwierig', 'nur unter Umständen' oder 'nur für Auserwählte zu erreichen' steht. Indem Clemens den einfachen Gemeindegliedern als Pforte für die Stufen zur Vollkommenheit ein Wort wie "es ist für jeden möglich . . ." hinstellt, nimmt er ihnen nicht den Mut, den

neuen Weg einzuschlagen. Man muß bedenken, daß sich seine Forderungen und Mahnungen an kirchenfromme Christen richteten, die als solche autoritätsfromm waren. Sie begnügten sich nur allzu leicht mit dem naiven Bewußtsein, ihre Pflicht als Christen erfüllt zu haben, wenn sie den ihnen vorgestellten Autoritäten - den kirchlichen Oberen, ihren Gesetzen und der Heiligen Schrift - Genüge geleistet hatten. Es wurde gezeigt, daß sich dies Bewußtsein der sittlichen Rechtschaffenheit in dem Gedanken von der 'Erfüllung der Pflichten' ausdrückte[77]. Dieses christliche Selbstbewußtsein galt es für Clemens zu zerstören. Als erfahrener Pädagoge wußte er, daß es da nichts hilft, gleich von Gnosis zu reden - was ihm wohl das liebste gewesen wäre - oder gar die Stufe, die die simplices als Christen den Heiden gegenüber doch immerhin erreicht hatten, völlig zu negieren. Er bietet ihnen nicht etwas, was für sie einen völligen Bruch mit ihrem bisherigen autoritätsfreudigen Christenleben bedeuten würde, sondern er baut da auf, wo sie jetzt stehen als treue Diener der Kirche. Vom gewöhnlichen Christsein, vom 'bloßen Gläubigen', führt der Weg zur Vollkommenheit über Stufen, die sich organisch aus dem gegenwärtigen Stande der simplies ergeben. Der Stufenbau, den Clemens vorführt, läßt auch erkennen, daß es im letzten Grunde nur auf die zwei Schichten der simplices und die der Vollkommenen ankommt. Sonst bewegt sich der simplex eigentlich weiterhin in seiner ursprünglichen Schicht. Innerhalb dieser Schicht nun gibt es wieder verschiedene 'Kategorien' der simplices: treue Diener, rechtschaffene Knechte, treue Diener und Freunde Gottes.

b. Gnostisierende Stufenformen

Es ist hier nicht der Ort, um nachzuweisen, inwieweit Clemens genuin gnostische Anschauungen vertritt oder zu welcher der von ihm bekämpften gnostischen Richtungen nun Fäden

engerer Bindung tatsächlich führen. Das Unternehmen Boussets, Uneinheitlichkeiten in den Stromateis durch Herausarbeitung einer "Pantainos-Quelle" zu erklären, interessiert hier insoweit, als sich dadurch die Hintergründe der Tradition, in der Clemens stand, noch klarer von der ihm eigentümlichen Position abheben: Auf der einen Seite die Gnosis mit ihrer metaphysischen Scheidung zwischen Gnostikern und Pistikern, auf der anderen Seite Clemens, dem Gnosis "mehr und mehr zu der intellektuellen und selbständigen Erfassung der Sätze des einfachen Glaubens und ihrer geistigen Durchdringung zusammenschrumpft[78]." Nicht an einer Scheidung von den Pistikern lag ihm, sondern an einer Beseitigung der Hemmungen, die die simplices vor einem philosophisch begründeten Glauben empfanden sowie an einer Weiterentwicklung und Vervollkommnung ihres Glaubens.

Bei der Behandlung der gnostisierenden Momente in der Lehre des Clemens erscheint, wenigstens innerhalb dieses Themas, eine Beschränkung auf das Darstellen der gnostisierenden Stufenformen und der Verzeicht auf eine Berücksichtigung der von Bousset vorgenommenen Quellenscheidung gerechtfertigt, weil es sich hier mehr um den Begriff der simplices handelt und weil auch bei Bousset selbst der "wahre Clemens" am Ende doch mit seinem Hauptanliegen - christlicher, wahrer Gnosis als Lebenshaltung und Ethik - zur Geltung kommt. Wenn im folgenden mehr von dem "Gnostiker Clemens" die Rede ist, so ist damit nur noch stärker hervorgehoben, in welch großer Gefahr Clemens bei einer solchen ausgesprochenen Affinität zu gnostischen Dingen stand und wie dennoch "alles schließlich in den großen Strom der Entwicklung der christlichen Kirche einmündet[79]."

Daß Clemens nicht bei einer rein gnostisierenden Stufen-

ordnung stehenbleibt, sondern den Weg zu einer m e h r k i r c h l i c h e n A u f f a s s u n g d e r G n o - s i s weist, mag gleich zu Beginn festgehalten werden. Dies geht sogar aus dem Zusammenhang der Stelle Strom. VII, 9, 2-3 hervor, die von Bousset zur "Pantainos-Quelle" gerechnet wird: "Denn ein Beweis der größten Macht ist, meine ich, die mit Sorgfalt durchgeführte, bis auf das Kleinste sich erstreckende Prüfung aller Teile, da alle auf den obersten Verwalter des Alls blicken, der gemäß dem Willen des Vaters die Rettung des Alls lenkt, wobei die einen unter diesen, die anderen unter jenen stehen, bis man zuletzt zu dem Hohenpriester gelangt. Denn von einem Uranfang, der nach dem Willen Gottes wirkt, hängt das erste und das zweite und das dritte ab; sodann haben am äußersten Ende der sichtbaren Welt die seligen Engel ihren Platz, und dann kommt bis zu uns selbst herab eine Reihenfolge, bei der die einen immer tiefer als die anderen stehen, aber alle auf Veranlassung und durch Vermittlung des Einzigen gerettet werden und selbst retten[80]." Denn deutlich zeigt sich einmal, daß Clemens die einen gnostischen Charakter tragende himmlische Hierarchie zwar ihrem äußeren Aufbau nach übernimmt, aber dann kommt im Anschluß daran gleich nach der Überleitung ὡς οὖν – οὕτω καὶ[81] die Nutzanwendung, und es erklärt sich, weshalb Clemens den gnostisch-hierarchischen Stufenbau bemüht hat: "So erhalten auch durch den Einfluß des Heiligen Geistes die Tugendhaften die erste Wohnung . . . Wer die Tugend besitzen will, muß sich für sie entscheiden[82]." Solche Worte aber muß man sich vor Augen halten, wenn man den Sinn von Sätzen verstehen will, die dem Gnostiker eine höhere 'christliche' Qualität zusprechen: "Es ist also unsere Aufgabe, nachzuweisen, daß allein der Gnostiker heilig und fromm ist und in gottwohlgefälliger Weise den wahren Gott verehrt[83]." Der Gnostiker bemüht sich, Gott ähnlich zu werden[84], "ganz Sohn, ein heiliger Mensch, leidenschaftslos, gnostisch, voll-

kommen, gestaltet durch die Lehre des Herrn[85]." "Nur der wahrhaft gute Mann, der außerhalb des Bereichs der Leidenschaften steht, da er vermöge des Zustandes oder der Erhaltung seiner tugendhaften Seele über das ganze, den Leidenschaften unterliegende Leben hinausgekommen ist. Für ihn 'hängt alles von ihm selbst ab', wenn es gilt, das Endziel zu erreichen[86]." Wie gesagt, die Gnosis bei Clemens hat trotz aller Abhängigkeit von früheren gnostischen Auffassungen eine andere, letzte Ausdeutung.

Es soll nun gezeigt werden, daß Clemens auch *innerhalb der Schicht der Vollkommenen, also der 'Gnostiker', Stufungen vornimmt.* "Bei den Gnostikern aber schreitet nach Erreichung der bei anderen als Vollkommenheit angesehenen Stufe die Gerechtigkeit weiter fort zu der Vollführung guter Taten, und bei demjenigen, bei dem die Zustimmung der Gerechtigkeit bis zum Gutestun fortgeschritten ist, bleibt die Vollendung bestehen in dem unwandelbaren Zustand des Gutestun nach dem Vorbild Gottes[87]." Zuerst muß sich also innerhalb der Schicht der Gnostiker die Gerechtigkeit zur Vollführung guter Taten entwickeln. *Der Zusammenhang beider Schichten, der der simplices und der der Vollkommenen sowie das 'Aufruhen' der höheren Schicht auf der niederen zeigt sich darin, daß der Gnostiker da anfängt, wo der simplex aufhört.* Der Stufenbau innerhalb der Schicht der Gnostiker stellt sich also wie folgt dar:

1. Gute Taten, weil das Gesetz richtig verstanden ist = Vermeidung des Bösen. Wer das Gesetz versteht und seine Bedeutung durchschaut, ist der wahre Gnostiker. Aber das Vermeiden des Bösen "ist nur eine Stufe zum höchsten Fortschritt[88]." "Auch nach dem Gesetz könnte einer vollkommen

sein, das (dem, der es befolgt) nur die Vermeidung des Bösen in Aussicht stellt[89]."

2. Gute Taten = Wirkliches Vollbringen des Guten und des gnostisch verstandenen - Evangeliums. Das vorige war "nur ein Weg, der zum Evangelium und zum Vollbringen des Guten führt. Die (wirkliche) Vollkommenheit eines Gesetzesmenschen besteht erst in der gnostischen Hinzunahme des Evangeliums. Durch das Evangelium aber macht der Gnostiker bereits weitere Fortschritte, wobei er das Gesetz nicht nur als eine nach oben führende Stufe benützt, sondern es auch so versteht und so auffaßt, wie es der Herr . . . den Aposteln überlieferte[90]."

3. Märtyrer im Leben. "Wenn der Gnostiker noch nach wahrhaftigstem Bekenntnis aus Liebe Märtyrer wird und so eine höhere Würde (soweit bei Menschen davon geredet werden kann) gewinnt, so wird er auch trotzdem nicht dahin kommen, daß er noch im fleischlichen Leben 'vollendet' genannt wird, weil der Beschluß des ganzen Lebens diese Bezeichnung als Vorrecht für sich in Anspruch genommen hat[91]."

4. Der gnostische Märtyrer im Tode. Die höchste Stufe erreicht er dann, "wenn der gnostische Märtyrer bereits dahin gelangt ist, da er das vollkommene Werk in vollgültiger Weise zeigen und vorlegen kann, indem er in gnostischer Liebe sein Blut geopfert hat und seinen Geist aufgibt. Alsdann dürfte er selig sein und mit Recht als vollendet bezeichnet werden[92]."

Bemerkenswert ist bei diesen Stufungen, daß nicht nur das M o t i v d e r L i e b e wieder vorkommt, sondern auch, daß auf der obersten Stufe die B i n d u n g a n d a s k i r c h l i c h e nicht nur nicht fehlt, sondern sogar bestimmend ist: Im Dienste der ecclesia militans bewährt sich erst der wahrhafte Gnostiker. Ein Hauch wahrhaft urchristlichen Geistes weht durch solche Ausführungen des Clemens!

Clemens kennt aber noch andere Stufungen innerhalb der Schicht der Gnostiker. So heißt es einmal, erst komme die Güte, dann die Bildung und schließlich die Erkenntnis: "Auf die überragende Bedeutung der Erkenntnis weist aber der Prophet offenbar mit folgenden Worten hin: 'Lehre mich Güte und Erkenntnis' (Ps 118,66), wobei er durch die Steigerung in der Aufzählung das besonders hervorhebt, was bei der Vollkommenheit die erste Stelle einnimmt. Dieser Gnostiker ist also wirklich der königliche Mensch[93]." Auch durch die Übernahme "der Leitung des Unterrichts der übrigen" kann "die gnostische Würde noch gesteigert" werden[94]. Aber wichtig ist ihm wohl nur die zuerst beschriebene. Denn in ihr tritt ein praktisches Moment zu Tage: Die Liebe, von deren Rolle im Stufensystem des Clemens nun die Rede sein soll.

Hervorzuheben ist jedoch noch, daß Clemens auch bei der Postulierung des vollkommensten Gnostikers sich noch bescheidet und die höchste gnostische Würde für den "gewöhnlichen Gnostiker' als unerreichbar hinstellt; für ihn selbst ist nur der gute Wille und die Liebe das Wichtigste: "Für uns selbst wollen wir nur auf den guten Willen und auf die Liebe Anspruch machen, 'da wir allenthalben bedrängt sind' (2. K 4, 7-9)", so heißt es im Anschluß an die Aufstellung der höchsten gnostischen Würde, der des Märtyrers, der den Tod aus Liebe erleidet[95]. Von der häretischen Gnosis, die den Gnostiker Gott gleich oder ähnlich werden läßt, unterscheidet sich Clemens in bemerkenswerter Weise darin, daß er immer wieder betont, auch auf der höchsten Stufe könne der Gnostiker nicht mit Gott verglichen werden: "Denn wie wir von einem vollkommenen Arzt und von einem vollkommenen Philosophen sprechen, so sprechen wir, meine ich, auch von einem vollkommenen Gnostiker. Aber keine von diesen Arten des Vollkommenseins, mögen sie auch die höchste Stufe erreichen, kann mit der Vollkommenheit Gottes verglichen werden . . . Denn

es ist unmöglich und undenkbar, daß jemand so vollkommen wird, wie Gott ist[96]." "Jesajas mahnt (den Gnostiker) zu aufmerksamer Betrachtung und sagt, daß die Tugend der Menschen von der Gottes verschieden sei[97]." "Gottlos ist auch diese Auffassung, wenn man annimmt, daß die nämliche Tugend bei einem Menschen und dem allmächtigen Gott zu finden sei[98]." "Allein vollkommen ist der Vater des Alls![99]"

2. Die Stellung der Agape innerhalb der Stufenformen

Die Stufenformen, an deren Spitze die "Liebe" und die "Herzensreinheit" stehen, spielen eine mindestens ebenso wichtige Rolle wie die gnoseologischen Stufenformen, an deren Ende die nur dem Vollkommenen zuteil werdende Erkenntnis steht. Der 'bloße Glaube' des einfachen Gläubigen steht bei beiden Reihen am Anfang und ist ebenso wie das Ziel Offenbarungsgeschenk. "Die Grundlage der Erkenntnis besteht darin, daß man an Gott nicht zweifelt, sondern glaubt . . . Und das, was die beiden äußersten Grenzen bildet, der Anfang und das Ende, womit ich den Glauben und die Liebe meine[100], kann nicht gelehrt werden[101]."

Es ist wichtig, zu vermerken, daß die eigentliche Weiterbildung des Gläubigen zur Vollkommenheit, die sich Clemens in seinen Werken zum Ziel gesetzt hat, deretwegen er fast in den ganzen Stromateis die Philosophie als Hilfsmittel auch für die Christen verteidigt, zwischen diesen beiden metaphysischen Polen des Glaubens und der Liebe liegt. Auch der beste Erzieher kann da nicht bauen, wo der Herr nicht den Grund gelegt und die Verheißung der Endstufe gegeben hat.

Den Stufenbau einer Reihe, bei der die Agape am Schluß steht, entwickelt Clemens, was naheliegend ist, in Anlehnung an 1. K 13,13: "Die erste Stufe zum Heil ist also die mit Furcht verbundene Unterweisung, deretwegen wir uns des Unrechts enthalten; die zweite ist die Hoffnung, deretwegen

wir das beste erstreben; zur Vollendung aber führt, wie es sich ziemt, die Liebe, indem sie bereits auf Grund voller Erkenntnis erzieht[102]." Ähnlich heißt es an anderer Stelle, wo für die mittlere Stufe der Hoffnung die der Erkenntnis gesetzt ist: "Eine erste heilbringende Veränderung scheint mir die aus dem Heidentum zum Glauben, eine zweite aber die aus dem Glauben zur Erkenntnis zu sein; die letztere aber geht in Liebe über und bringt dann das Erkennende und das Erkannte in ein nahes freundschaftliches Verhältnis[103]." Bei diesen Stufenformen baut sich eine Stufe auf der anderen auf, und die untere Stufe bildet die Voraussetzung für die obere. Gnostiker und Gläubige bilden hier nicht zwei wesensverschiedene Schichten, zwischen denen es keine Verbindung gibt. Bousset bemerkt zu Strom. IV,53: "Hier handelt es sich um den Fortschritt des (einheitlich gedachten) Christenlebens, aber nicht um eine Unterscheidung, bei der der Pistiker als ein besonderes Wesen zwischen Ungläubigen und Gnostiker zu stehen kommt[104]." Das Ziel der Agape wird als durchaus erreichbar hingestellt. Clemens zitiert einmal sogar den 'Hirten des Hermas', um zu zeigen, daß die Agape die Vollendung bedeutet. Die Agape, die, ὥς φησιν ὁ Ποιμήν, zusammen mit der haplotes, ἐπιστήμη, ἀκακία, σεμνότης zu den θυγατέρες πίστεως (Hermas, Vis. III, 8, 3-5) zählt, bringt die Vollendung: τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη (Hermas, Vis. III, 8,7)[105]. Die Agape τελεία ist die Frucht der Erziehung zur Erkenntnis, zum Wissen oder zur richtigen Urteilsfähigkeit oder zum Schriftbeweis einerseits und der Erziehung durch Glauben und Furcht andererseits: ἄμφω δ᾽εἰς τὴν τελείαν ἀγάπην συναύξουσιν.[106] Clemens verwendet übrigens in diesem Zusammenhang das Wort θεωρία in einem nichtgnostischen Sinn, wenn er den ersten Weg zur Agape θεωρία ἡ ἐπιστημονική nennt: "Denn das Ziel des Gnostikers hier auf Erden ist, meine ich, ein doppeltes, einerseits das auf wirklichem Wissen beruhende Schauen (Theorie), andererseits das tätige Handeln (Praxis)[107]."

Andererseits hat Clemens aber auch ethische Stufenformen, die sich mehr (im Sinne Boussets) an gnostische Traditionen zu halten scheinen. Dort ist die Agape nur eine Mittelstufe. "Der vor die Wahl τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν αἰωνίαν gestellte Gnostiker würde, ohne sich zu besinnen, die Gnosis wählen, da "die Beschaffenheit, die über den Glauben hinaus durch die Liebe zur Erkenntnis fortgeschritten ist, ihrer selbst wegen erwählenswert" ist[108]." Hier hat Clemens die Absicht, die Vollkommenheitsgrade innerhalb der Stufe der Gnostiker aufzuzeigen. Denn zu Beginn der betreffenden Ausführungen beschreibt er, daß es auf jeder Schicht Stufungen gibt, d.h. das Telos auf jeder Schicht ist verschieden: Der Begriff der Vollkommenheit hat, so erklärt er IV, 130,1, vielerlei Bedeutungen: Es kann einer vollkommen werden als ein frommer oder als ein geduldiger oder ein enthaltsamer oder ein arbeitsamer Mensch oder als Märtyrer oder als Gnostiker[109]." Für sich selbst sogar begnügt sich Clemens anscheinend mit dem Ziel der Agape: "μόνον τὸ προαιρετικὸν καὶ τὴν ἀγάπην σώζωμεν[110]." Die vorhin zitierte Stelle IV, 136,5 zeigt mit ihrem "hochgespannten 'gnostischen' Enthusiasmus mehr das Ideal des vollkommenen Gnostikers, das Clemens für den Christen überhaupt aufstellt, als eine vorliegende Tatsache[111]."

Die Agape als Mittelstufe erscheint auch an anderer Stelle: "Wer sich aus dem Heidentum bekehrt, der wird um den Glauben, wer aber noch weiter zur Erkenntnis emporsteigt, der wird um die Vollkommenheit der Liebe' (1. J 4,17) beten. Und wenn der Gnostiker endlich den Gipfel erreicht hat, dann bittet er, daß die Fähigkeit des vollkommenen Schauens sich bei ihm mehren und dauernd bei ihm bleiben möge[112]." Aber hier führt die Agape als Stufe zur θεωρία, ist nicht selbst höchstes Ziel. Und dann ist hier eine andere Art der θεωρία gemeint als die in der Stelle VII, 102,2, wo es sich um die θεωρία ἐπιστημονική handelte. Die wahre 'Schau', die der Gnostiker schließlich genießt, ist jedoch besonderer Art. Sie hat zur Vorbedingung ein ethisches Faktum, nämlich die Herzensreinheit.

E. Identität der Begriffe 'Herzensreinheit' - haplotes - nepiotes, die Vorbedingungen der gnostischen Schau sind.

Es ist typisch für Clemens und seine allgemeine Haltung, wenn er die ἐποπτεία oder die θεωρία θεοῦ, die die höchste Stufe für den Gnostiker ist, davon abhängig macht, daß das Herz oder die Seele des Gnostikers zuvor rein geworden sei. Ihm ist, wie es Lietzmann formuliert hat, "Gnosis nicht ein Stück spekulativer Philosophie, auch nicht magische Mystik, sondern Ethik[113]", ist sittliche Lebenshaltung. Interessant ist nun, daß der kirchliche Gnostiker Clemens die 'H e r z e n s r e i n h e i t' n a c h M t 5,8 dort einbaut, wo andere vor ihm die 'Einfalt' als Ziel hingestellt hatten. "Der Gnostiker nimmt sich das Wort zu Herzen 'Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen[114]'." Zwar kennt auch er den sittlichen Wert der Einfalt und weist auf ihn hin - aber in anderer Weise als seine Vorgänger und selten in den Stromateis. Denn in den Stromateis hatte er ja auch gegen die i n t e l l e k t u e l l e Einfalt der simplices zu kämpfen, und ein besonderes Betonen der Einfalt wäre vielleicht von den 'Einfältigen' nur mißverstanden worden, hätte also dem Clemens nichts genützt, sondern eher geschadet. So verwendet er denn den auf der gleichen Ebene liegenden Begriff der Herzensreinheit, wobei ihm Jesu Verheißung, die, die reines Herzens sind, werden Gott schauen, die erwünschte Verbindung zu einer Gnosis gibt, die auch dadurch ihre k i r c h l i c h e B i n d u n g verrät.

In den Stufenformen, die vom 'bloßen Glauben' der "Diener Gottes" zur Erkenntnis der "Freunde Gottes" führen, spielt, wie gezeigt wurde[115], die Herzensreinheit eine Rolle; sie ist die Folge der Erkenntnis[116]. Oft verbindet Clemens das Paulus-Wort vom Schauen Gottes "von Angesicht

zu Angesicht" (1. K 13,12) mit dem Wort der Bergpredigt: Nach dem Ablegen des Fleisches aber (werden wir schauen) von Angesicht zu Angesicht, dann in der Tat völlig scharf und richtig, wenn unser Herz rein geworden ist[117]." Oder: "Nun betet der Gnostiker auch in Gedanken zu jeder Zeit, da er durch die Liebe eng mit Gott verbunden ist . . . , damit er endlich, 'reines Herzens' geworden, durch die von dem Sohne geschenkte Erkenntnis in die selige Schau 'von Angesicht zu Angesicht' eingeweiht werde[118]."

Es ist möglich, daß Clemens hierbei durch die valentinianische Gnosis und ihre Verwendung von Mt 5,8 angeregt wurde, denn in Strom. II, 114, 3-5 gibt er einen Auszug aus einem Brief des Valentinus wieder, der von der Reinigung des Herzens spricht und in dem Satz gipfelt: "Wenn aber der allein gute Vater das Herz heimgesucht hat, so ist es geheiligt und erstrahlt von Licht, und dementsprechend wird der selig gepriesen, der ein solches Herz hat; denn er wird Gott schauen." Von dort her ist wohl auch die Steigerung zu erklären, deren Clemens bei der Schilderung der höchsten gnostischen Würden fähig ist und die den kirchlichen Rahmen seiner sonstigen Anschauungen zu sprengen droht: Wenn er die, die 'reines Herzens' geworden sind, die nennt, für die "jeder andere gottesdienstliche Gebrauch zu Ende ist, mag er auch heilig sein und unter Heiligen vollzogen werden", da die so Beschaffenen nun "die ersehnte Versetzung in das ewige Schauen in der Nähe des Herrn" erlangt haben und den Namen Gottes tragen, "da sie mit den übrigen Göttern, die zunächst nach dem Heiland ihren Platz erhalten haben, auf den gleichen Thronen sitzen werden[119]." Hier spricht er von "mystischen Entwicklungsstufen" (προκοπαὶ μυστικαί), an deren Ende die Gnosis den, der 'reines Her-

zens ' ist, Gott "von Angesicht zu Angesicht mit klaren Wissen und mit vollem Verständnis zu schauen gelehrt hat." "Denn darin besteht die Vollendung der gnostischen Seele, daß sie über alle Formen der Reinigung und des Gottesdienstes hinauskommt und sich mit dem Herrn vereinigt, wo sie in unmittelbarer Nähe unter ihm steht[120]." Eine solche Form der Reinigung hat natürlich noch wenig mit einer Herzensreinheit im Sinne Jesu zu tun. An diesen Stellen aber zeigt sich die *Rückläufigkeit in der Entwicklung des Clemens*, von der Bousset spricht, seine sich spät wieder offenbarende Abhängigkeit von der gnostischen Schultradition Alexandriens. Clemens setzt dann nicht nur körperlich und Herzensreinheit ineins[121], sondern spricht auch von einem Versetzen "aus dem ganzen bisherigen Bereich in einen anderen", von einem Wandern "in bessere und immer bessere Räume", wo man Gott nicht mehr durch Spiegel, sondern in Wirklichkeit schaut: Das ist dann "das umfassende Schauen (καταληπτική θεωρία: Stoa!) derer, die reines Herzens sind", die sich bemüht haben, Gott ähnlich zu werden[122].

In diesem Sinne hat er dann auch Strom. V, 39-40 eine *regelrechte gnostische Schichtung*, die sich in nichts von der bei der außerkirchlichen Gnosis üblichen Schichtung unterscheidet. Geschichtet wird hier zwischen "nur Gläubigen", den Leviten, und Gnostikern, verkörpert durch den Hohepriester. Die Stufen dieser Schichtung sind:

1. πίστις μόνη,
2. ὁ διακρίνας τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν,
3. εἴσοδος τοῦ νοητοῦ,
4. καθαρὸς τὴν καρδίαν πᾶσαν,[123]
5. θεωρία πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

Es lohnt sich, die betreffende Stelle ausführlich wiederzugeben: "Man sagt aber auch, daß das Gewand, der Leibrock,

eine Weissagung auf die Heilsveranstaltung im Fleische bedeute, durch die der Herr unmittelbar für die Welt sichtbar wurde. Dazu stimmt auch, daß der Hohepriester den geheiligten Rock ablegt, . . . , sich dann wäscht und den anderen, den sozusagen allerheiligsten Rock anlegt, der mit ihm in das Heiligtum hineingeht. Damit ist, wie mir scheint, auf den Leviten und den Gnostiker hingewiesen, als auf den, der den übrigen Priestern überlegen ist. Denn während jene nur mit Wasser abgewaschen sind und sich nur den Glauben angelegt haben und auf die ihnen bestimmte Wohnung warten, weiß er allein das Geistige von den Sinnendingen zu scheiden, steigt über die übrigen Prister empor und eilt zu dem Eingang in die geistige Welt . . . Nun ist sein ganzes Herz rein, und er führt seinen Wandelt im höchsten Grade so, wie es richtig ist; er hat sich weit über den gewöhnlichen Priester hinaus entwickelt . . . So ist er Sohn und Freund geworden, und nunmehr erfreut er sich 'von Angesicht zu Angesicht' des Schauens, dessen er nie überdrüssig wird[124]."

Doch in solchen enthusiastischen Steigerungen erschöpft sich weder das Wesen der Gnosis des Alexandriners - das geht aus den bisherigen Abschnitten hervor -, noch läßt es die Tiefe seiner 'wahren christlichen Gnosis' erkennen, deren Wesen vielmehr in der sittlichen Lebenshaltung zu suchen ist und die ihre Erfüllung nicht außerhalb der christlichen Gemeinde und der Kirche, sondern *in* ihr sucht. *Nicht Abspaltung der schlichten Christen, nicht Aufdeckung der Schichten, sondern Einordnung und Einstufung ist sein pädagogisch und kirchlich bestimmtes Ziel*. Dies kommt naturgemäß, abgesehen von den bisher aus den Stromateis wiedergegebenen Stellen, namentlich im "Paidagogos" zum Ausdruck. Dort liegt auch der Beweis dafür vor (Paid. I, 14,5), daß für Clemens Herzensreinheit - die höchste gnostische

zur θεωρία befähigende Tugend - und E i n f a l t auf einer Ebene liegen. Als Schriftbeweis dient ihm Jes. 65,15 f: "Meinen Dienern wird ein neuer Name gegeben werden, der auf der Erde wird gepriesen werden." Clemens kommentiert: "Mit dem neuen Namen meint er das Ungebrauchte und Ewige, das Reine und Einfältige und Unmündige und Wahre[125]."

Hier ist zunächst innezuhalten und der Gebrauch zu untersuchen, den Clemens von dem Worte haplous und haplotes macht. Es wurde schon bemerkt, daß die auffallende Seltenheit dieses Wortes in den Stromateis wahrscheinlich den pädagogischen Grund hat, den einfachen Gläubigen in einem, u.a. die Berechtigung der Weltbildung für die Christen verteidigenden Buche nicht dadurch wiederum eine Waffe zur Entgegnung in die Hand zu geben, daß den Einfältigen gegenüber der Wert der - womöglich intellektuell, also mißverstandenen - Einfalt betont wurde. Wohl spricht er auch in den Stromateis von der haplotes, z.B. wie Tertullian von der haplotes der Seele. Allerdings legt Tertullian auch dem Wasser die haplotes zu[126], während es hier heißt[127], die aus ganz feinen Teilen bestehende Seele könne gerade um ihrer Feinheit, Einfachheit und Unkörperlichkeit willen nie von dem aus gröberen Teilen bestehenden Wasser erfaßt werden. Oder er gebraucht haplotes, wenn er etwa die Gleichnisrede als Anreiz zum Suchen des Rätselhaften hinstellt und dabei ein Wort des Sophokles wie folgt zitiert: "'Und solcher Art ist Gott, das weiß ich ganz gewiß, für Weise ist voll Rätsel stets sein göttlich Wort, für Schwache schlicht und lehrt mit wenig Worten viel (σκαιοῖς δὲ φαῦλον κἀν βραχεῖ διδάσκαλον).' Dabei verwendet er das Wort φαῦλος (schlecht, schlicht, gering) in der Bedeutung von haplous (τὸ φαῦλον ἐπὶ τοῦ ἁπλοῦ τάσσων)[128]." Für die 'Schwachen' liegt der Wert des göttlichen Wortes in seiner Einfalt und Kürze, während es für die Weisen durch seine Rätselhaftigkeit wertvoll wird[129].

Der eigentliche Gebrauch der haplotes bei Clemens, die Verbindung von haplotes und nepiotes, wie sie schon in der vorhin zitierten Stelle Paid. I, 14,5 zum Ausdruck kam, erscheint zwar hauptsächlich im Paidagogos, taucht aber auch in den Stromateis einmal auf. Strom. V, 3o,3 heißt es: "Als sich seine Jünger über den Vorrang stritten, legte er ihnen zugleich mit der Mahnung zur Einfalt die Gleichheit ans Herz, indem er sagte, sie müßten wie die Kinder werden[13o)]." Insofern besteht eine direkte Verbindung von den Stromateis zum Paidagogos, als Herzensreinheit, Unmündigkeit und Einfalt innerlich eine Einheit bilden. Trotz aller bisher immer festgestellten Unsystematik und Uneinheitlichkeit im Lehrgebäude und in den Schriften des Clemens läßt sich also, wenn man es so ansieht, eine gewisse Einheit und ein Zusammenhalt erkennen: Denn es ist unleugbar, daß der Begriff des 'reinen Herzens' in den Stromateis die Hauptrolle für den Gnostiker spielt; sie geht aber hervor und ruht auf der kindlichen Unschuld und Einfalt, wie sie der Schlichtgläubige besitzt. Clemens ist als Mann der Kirche an das Wort der Schrift gebunden, das die haplotes als Seligkeit preist. Als Gnostiker vertritt er andererseits eine Stufung, die als höchstes die 'Gottschau' der Reinen kennt. Clemens will aber kirchlicher Gnostiker sein und setzt also beides, haplotes und Herzensreinheit, gleich. Dadurch entsteht so etwas wie eine complexio oppositorum - ein Paradoxon, das dem anderen, 'Clemens, der kirchliche, biblische Gnostiker, kongruent ist. Die zunächst postulierte Schichtung wird schließlich aufgehoben. Der nepios ist der Pneumatiker[131)].

Kennzeichnend ist, daß auch der Alexandriner Clemens bei der Herausstellung der haplotes auf das Wort Mt 10,16 zurückgreift, das bei Tertullian eine solch große Bedeutung hatte. In den Stromateis dient ihm dies Wort zur Feststellung, der auf seinem Wege "durch den Himmel, durch Geisterwesen und alle Mächte und Gewalten" zu den höchsten Thronen gelangte und von der Knechtschaft zur Kindschaft versetzte Gnostiker habe "also die Art der Schlange mit dem Wesen der Taube verbunden[132]", d.h. doch, er hat die rechte Klugheit und die rechte Einfalt zusammen verwendet. Und in dem Abschnitt des Paidagogos mit der Überschrift "daß alle, die sich mit der Wahrheit beschäftigen, bei Gott Kinder sind[133]", verbindet er Kindsein und Einfalt wie folgt: "Die Lämmer würdigte er des Vorzugs, weil er bei den Menschen die Zartheit und Einfalt der Gesinnung[134], die Unschuld (ἀκακίαν), vorzieht. Und wiederum, wenn er sagt: 'wie säugende Kälber' (Amos, 6,4), so meint er mit dieser sinnbildlichen Bezeichnung wieder uns und mit 'wie eine arglose und sanftmütige Taube' ebenfalls uns[135]." Die Taube ist auch ihm Sinnbild des "Sündlosen der Zarten": τὸ ἀναμάρτητον τῶν ἁπαλῶν[136].

Wichtig für den ganzen Gebrauch, den Clemens von dem Wort haplous macht, ist nun, daß er nepios im Sinne von haplous versteht: "Wenn aber auch sie (die Verlästerer der Unmündigkeit) das Wort nepios im Sinne von einfältig verstehen - und dies ist die richtigere Auffassung - so sind wir mit dieser Bezeichnung zufrieden[137]." Er wendet sich scharf dagegen, nepios etwa im Sinne von 'unverständig' (ἄφρων) zu verstehen, "denn dies heißt νηπύτιος, νήπιος aber ist der νεήπιος, von ἤπιος, 'zartsinnig' (νεήπιος ὁ ἀπαλόφρων[138]), da er gleichsam erst vor kurzem in seinem Wesen sanftmütig und milde geworden ist." Anschließend an diese grammatische Erklärung erscheint wieder das Wortspiel ἁπλοῦς - ἁπαλός, nun aber in Verbindung mit anderen phonetisch ziemlich gleichlautenden Wörtern, die jedoch alle das Wesen des nepios cha-

rakterisieren sollen: ἤπιος οὖν ὁ νήπιος[139] καὶ ταύτῃ μᾶλλον ἁπαλός, ἁπαλὸς καὶ ἁπλοῦς καὶ ἄδολος καὶ ἀνυπόκρατος, ἰθὺς τὴν γνώμην καὶ ὀρθός. τὸ δέ ἐστιν ἁπλότητος καὶ ἀληθείας ὑπόστασις[140]. Auch der παρθένιος λόγος ist ἁπαλὸς καὶ ἄπλαστος[141].

Im Paidagogos widmet er ein ganzes Kapitel (I,25 - 53,1) der V e r t e i d i g u n g d e s B e g r i f f s d e s 'K i n d s e i n s', um zu beweisen, daß die Christen "Kinder und Unmündige nicht mit Rücksicht auf den kindischen und verächtlichen Inhalt der Lehre genannt" werden[142], weil "allein vollkommen der Vater des Alls" ist[143].

Bei der Verteidigung der nepiotes[144] sind nun folgende Gesichtspunkte erkennbar:

1. Der Mensch war im Urstand noch ein Kind Gottes und "wegen seiner Einfalt frei". Erst als er der Lust (d.h. der Schlange) erlag, wurde das Kind in seinem Ungehorsam zum Mann[145]. Der Herr schenkt den Flügel der Einfalt[146], so daß, mit diesem φάρμακον τῆς ἀθανασίας versehen, die Menschen sich von ihrem schlangenhaften Kriechen zum Äther emporheben, die Erdhöhlen verlassen und im Himmel wohnen können[147]: φρόνιμοι γένεσθε καὶ ἀβλαβεῖς![148]

2. Verwendung der Allegorie.

a. Die Schrift spricht von "jungen Füllen" (Zach. 9,9), wodurch "auf das Jungvolk der Menschheit in Christus und auf das in Einfalt ewig junge, unendliche Leben" hingewiesen werden soll[149]. Wenn es heißt: "Das Füllen band er an einen Weinstock" (Gen. 49,11), so bedeutet dies, daß er "dieses einfältige und unmündige Volk an den Logos band, den er sinnbildlich Weinstock nennt[150]."

b. Die Schrift spricht von "Lämmern" (Jes. 40,11). Hier wird "mit dem sinnbildlichen Ausdruck 'Lämmer' das bezeichnet, was hinsichtlich der unverdorbenen Einfalt noch zarter als die Schafe ist[151]."

c. die Schrift spricht von "Schafen". Gemeint ist

mit dem Wort "ich bin der gute Hirte" (J 1o, 11-14) "der fürsorgende Hirte der Unmündigen; denn einfältig sind die Unmündigen, die sinnbildlich als Schafe bezeichnet werden[152]."

d. Die Schrift spricht von "Küchlein". In dem Wort "wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel versammelt" (MT 23,27), "schildert der Logos bewunderungswürdig und tiefsinnig die Einfalt der Seele nach dem Bild des jugendlichen Alters[153]."

3. Jesus selbst stellt die bei Kindern zu findende Einfalt zur Nachahmung vor Augen (Mt 18,3)[154].

4. Er nennt "Kinder" auch die, die bereits im Stande der Jünger sind (J 21,4)[155]. Gerade ihnen, "den in der Lehre Fortgeschrittenen also gab er jene Mahnung . . . , wie die Kinder nachahmend nur auf den Vater zu merken"; "Kinder sind also in Wahrheit die, welche Gott allein als Vater kennen, die einfältig und kindlich (νήπιοι καὶ ἀκέραιοι) und unschuldig sind, die das Einhorn[156] liebhaben[157]."

5. "Unmündige sind die Kinder Gottes, die den alten Menschen von sich abgelegt und das Gewand der Bosheit ausgezogen, dagegen die Unvergänglichkeit Christi angelegt haben[158]." "Nepioi sind die neuen Sinne, die inmitten des alten Unverstandes jüngst verständig geworden sind[159]."

6. Die Unmündigen in diesem Sinne sind nach Mt 11,25 zum Heile geeigneter als die in der Welt Weisen[16o]. Sie haben nach ihrer Wiedergeburt sofort das Vollkommene erhalten, das sie erstrebten[161].

7. Wer also den alten Menschen, d.h. die fleischlichen Begierden, von sich abgelegt hat und so zum nepios geworden ist, ist bei dem Herrn zum Pneumatiker geworden. Dann gibt es keine Scheidung zwischen Gnostikern und Psychikern wie bei der häretischen Gnosis; "alle sind gleich und Pneumatiker[162]!" In dieser complexio oppositorum ist schließlich jede Schichtung aufgehoben.

8. Jesus Christus selbst wird von dem Geist "Kind" genannt (Jes 9,6). Er ist ὁ νήπιος τοῦ πατρός[163].

F. Zusammenfassung.

Es wurde ausgegangen von einer Darstellung der Haltung der simplices, die im Gegensatz zu Clemens auf dem bloßen Glauben bestanden und alles, was darüber hinausgeht, ablehnten, sich auf den bloßen Buchstaben beschränken und meinen, mit der 'Erfüllung der Pflichten' sei alles getan. Dieser 'Statik des Glaubens', wie sie auch bei Irenaeus zum Ausdruck kommt, setzt Clemens seine Anschauung von einer 'Dynamik des Glaubens' entgegen. Bei Irenaeus das gewisse Halten am Unveräußerlichen der christlichen Lehre, dort das immer weiter strebende, ja bei Origenes eilig wachsende Begehren, das höchste Ziel zu erreichen. Und doch ist auch bei Irenaeus das Ziel im Grunde das gleiche wie bei den Alexandrinern: Die A g a p e . Durch sie kommt man Gott nahe. Während aber Irenaeus Agape und Gelehrsamkeit schroff auseinanderreißt, ist die Gelehrsamkeit für Clemens der Weg, um zur Agape zu gelangen. Anders ausgedrückt: Bei Irenaeus steht das Bekenntnis im Vordergrund. Es genügt im Verein mit der Schrift und dem Glauben für den Christen auf jeden Fall. Die 'Praxis' ist ihm - im wörtlichen Verständnis des Wortes - wichtig, nicht die 'Theorie'. Bei Clemens tritt dann beides auseinander, die Theorie und die Praxis. Er ist bestimmt einmal durch sein griechisches Bildungsideal, dann aber durch seine Auffassung von dem Amt eines christlichen Seelsorgers, "der seinen Gemeindegliedern ermahnend und wegweisend zur Seite stehen will[164]." Er will wohl gerade nicht, wie der Engländer Tollinton meint, den Christen zum "christlichen gentleman" erziehen[165] - dieses Urteil geht auch daran vorüber, daß Clemens zunächst 'k i r c h l i c h e r' Gnostiker ist - da hinter aller gesellschaftlichen Haltung, die er im Paidagogos als wichtig beschreibt, immer die m o r a l i -

sche Ermahnung steht, während das Wesen des 'gentleman' doch vor allem in seiner Ritterlichkeit besteht. Es geht Clemens nicht um die Frage, ob man Laie (idiotes) oder Fachmann in der allgemeinen Bildung sei, sondern darum, ob man den Glauben hat. Zu diesem Glauben kann man und muß man sich allerdings selbst entscheiden. Diese Entscheidung über das Heil, das der Glaube bringt, hat Gott also in die Hände des einzelnen Menschen gelegt.

Man kann bei Clemens Stufungen und Schichtungen beobachten. Am Beginn aller Stufungen steht die Pistis. Ohne sie gibt es keine Seligkeit, auch für den Gnostiker nicht. Wenn Clemens so spricht, redet er als Mann der Kirche und als Apologet gegen die häretischen Gnostiker: Die Pistiker können auch schon durch die Befolgung der Genote die höchste Stufe, die Herzensreinheit, erreichen[166]. Er schichtet dann nicht gegensätzlich zwischen dem Glauben der Pistiker und dem der Gnostiker, sondern stellt Stufenformen auf, deren höchste auch dem Pistiker nicht verschlossen ist, Aber andererseits will Clemens nicht nur diesen 'Armen im Geiste' in der Kirche eine Heimstätte bieten, sondern auch denen, die wie er selbst nach wissenschaftlicher Fundierung ihres Glaubens verlangen[167]. Wenn er für diese Christen spricht, sind seine Sprache und seine Gedanken von höchstem Enthusiasmus erfüllt. Dann scheint die bloße Pistis auf einer weit tieferen Stufe zu stehen, die geradezu wie ein Gegensatz wirkt: er 'schichtet' dann also und 'stuft' nicht mehr. Pohlenz bemerkt treffend: "Statt der Stufenfolge empfinden wir dann nur noch den Gegensatz zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen" und weist darauf hin, daß die Stoa, von der Clemens nach ihm am meisten abhängig ist[168], ähnlich vorgeht, wenn die "theoretisch die Kluft zwischen Weisen und Toren so tief wie möglich aufreißt, sie aber aus erziehlichen Gründen durch die Lehre von einem allmählichen Fortschritt überbrückt[169]."

Das Ziel des Clemens ist aber dennoch nicht gegensätzliche Schichtung, sondern zunächst Stufung, letztlich aber complexio oppositorum, in der die ursprünglichen Gegensätze - nepioi und Pneumatiker - aufgehoben sind. Das Ziel der Herzensreinheit, das dem Gnostiker die Vorbedingung der höchsten Stufe (Agape) ist, ist identisch mit dem einfältigen und dem Ideal der nepiotes[170)]. Von hier aus führen Verbindungslinien zu dem, was in dieser Arbeit früher gesagt wurde über die Einfalt und das Sinnbild der Taube als des "einfältigen Tieres"[171)]. Hinter allem steht immer wieder der Gedanke, daß am Anfang stets die Pistis und am Schluß die Agape ihren Platz hat, deren Vorbedingung wiederum der Komplex 'Herzensreinheit - Einfalt - Kindsein' ist. So wird die Pistis zu einer absoluten Größe, die Agape zur Vollendung dieser Pistis, und die Gnosis schließlich erscheint wie ein 'donum superadditum', das zwar willkommen, aber nicht notwendig ist.

§ 17

O r i g e n e s

I. Einleitung

Die aufschlußreichste und ergiebigste Auskunft über die Christen, die von ihm simplices oder haplousteroi genannt werden, gibt Origenes - ohne sich allerdings dieser 'Fachwörter' zu bedienen - in Anlehnung an die Paulusworte 1. K 1,27 f und 1. K 1,21 in C. Cels. 5,16. Er nennt sie dort "diejenigen unter uns, die von der Schrift 'das Törichte der Welt' genannt werden und 'das Unedle, das Verachtete, das Nichtseiende', welche 'Gott durch die Torheit der Verkündigung zu retten beschlossen hat als die an ihn Glaubenden, da in der Weisheit Gottes die Welt Gott nicht erkannte durch die Weisheit', jene, die nicht imstande sind, den Sinn der Schriftstellen zu durchdringen, auch keine Mühe auf die Erforschung der Schrift verwenden wollen, obwohl doch Jesus sagt 'Forschet in den Schriften'[1]." Hier sind alle Merkmale der simplices genannt, denen wir uns im einzelnen zuwenden wollen: Ihre Gegensätzlichkeit zu den Gebildeten, ihre besondere Stellung zur Schrift und dennoch die Tatsache, daß sie ebenso gerettet werden sollen und können wie die vollkommenen Christen.

Die Herausarbeitung dieser Themen birgt anscheinend Schwierigkeiten in sich, gilt es doch, in das umfangreichste Gedankengebäude einzusteigen, das ein christlicher Denker vor Augustin überhaupt errichtet hat. Jedoch sind diese Schwierigkeiten nur scheinbar vorhanden, denn es geht hier wieder lediglich um die Untersuchung der Frage, was Origenes unter den simplices verstanden hat, bzw. um seine Haltung gegenüber den schlichten Christen. Dies ist unser Hauptanliegen. Die Voraussetzungen für das Verständnis des Origenes

in dieser Hinsicht müssen jedoch vorher geklärt werden, deshalb soll erst untersucht werden, in welcher Weise Origenes zu dem Problem der Schichten und Stufen Stellung nimmt und welche Motive ihn dabei bewegten. Infolgedessen sind wir in der Lage, dogmatische Fragen - das Problem der Trinität, die Logos- und Zweinaturenlehre - außer Acht zu lassen, womit zugleich von vornherein der Fehler vermieden wird, den Alexandriner von den dogmatischen Streitigkeiten des 3. und 4. Jahrhunderts aus zu begreifen. Da es auch nicht so sehr um die Frage geht, eine Ausgangsstellung für ein prinzipielles Verständnis des Origenes zu gewinnen, brauchte weder eine Abgrenzung hinsichtlich der verwendeten Texte vorgenommen zu werden, noch bestand die Gefahr, Origenes mit einem mehr oder weniger schon vorher bereitliegenden Aushängeschild zu versehen.

Was die Textauswahl angeht, so ist schon jetzt zu vermerken, daß gerade die vorliegende Untersuchung die lateinischen Übersetzungen der Origenes-Texte stark beachten muß. Hier sind es namentlich die Homilien, die, wie auch Hal Koch urteilt, "für die simpliciores bestimmt sind[2]." Es gilt daher, aus diesen Texten festzustellen, was der Alexandriner über die simplices gedacht hat, ob er ihre Weiterentwicklung für wichtig hielt usw. Ferner können aus den Homilien Rückschlüsse über Wesen und Gedanken der einfachen Gläubigen gezogen werden. Aber auch die früheren griechischen und für gebildete Christen verfaßten Schriften konnten genauso herangezogen werden, wenn es sich um die Darstellung des Schichtungsgedankens u.ä. handelte.

Hinsichtlich des zweiten, der Verwendung einer voreiligen, bzw. von früheren Arbeiten abhängigen oder übernommenen Etikettierung, galt es nur, immer wieder die Schriften des Alexandriners selbst zu befragen. Die Frage nach einem 'Grundmotiv' können wir - dies sei vorweggenommen - schlicht beantworten mit dem Satz: Origenes wollte kirchlicher Gnosti-

ker sein - wobei jedes der beiden Wörter sein volles Gewicht beibehält. Zu dieser Auffassung würden sich wohl auch die beiden sonst so entgegengesetzten Verfasser von Monographien über Origenes, Koch und Völker, verstehen. Aber die Frage nach dem Grundmotiv bei Origenes ist hier überhaupt nicht so wesentlich wie sie es für Koch und Völker war. Koch sieht dies Grundmotiv im Pädagogiegedanken, während es Völker in einer christlich geprägten mystischen Religiosität findet, denn Origenes ist für ihn der Begründer des "östlichen Frömmigkeitstyps"[3]. Für unser Thema sind beide Arbeiten wertvoll, da sie beweisen, daß man an dem Problem der Schichtung und des Verständnisses der simplices bei Origenes nicht vorbeigehen darf, wenn man ihn wirklich verstehen will. Daß im Folgenden der christliche Pädagoge Origenes, wie ihn Koch nachgezeichnet hat, m e h r als der Mystiker Origenes in Erscheinung tritt, ist nicht verwunderlich und unvermeidbar. Auch Balthasar kommt in seiner Auswahl aus den Schriften des Origenes diesem Gedanken der Pädagogie nahe, wenn er von einer "ascensus-Theologie" des Alexandriners redet[4], sind doch "ascensus" wie "Pädagogie" auf eine Weiterentwicklung gerichtet.

II. Das Stufungsprinzip bei Origenes

D a s S t u f u n g s p r i n z i p i s t i n t e g r i e r e n d e r B e s t a n d t e i l i m S y s t e m d e s O r i g e n e s . Kontraste, also Schichten, gibt es bei ihm auch, und sie spielen gerade in der vorliegenden Untersuchung eine große Rolle; aber sie sind wirklich offensichtlich nur, wenn er zwischen Laien, Ungebildeten und idiotai im profanen Sinne, also zwischen der ungebildeten Menge und den Gebildeten unterscheidet. Denn Origenes unterscheidet deutlich, wenn man es auch nicht auf den ersten Blick bemerkt, zwischen 'hoffnungslosen' simplices, die schon dazu determi-

niert zu sein scheinen, und Anfängern im Glauben, die zu der Hoffnung berechtigen, ihr Glaube könnte noch wachsen. So scheint mir Origenes zwischen simplices und sonstigen Christen zu 'schichten', zwischen Anfängern im Glauben und vollkommenen Christen jedoch zu 'stufen'. Im ersten Falle ist er Gnostiker und ähnelt auch mehr dem Clemens. Im zweiten Falle erkennt man aber den kirchlichen Denker, dem es nicht so sehr um Schichten, die sich selbständig gegenüberstehen, geht, sondern um Stufen, bei denen die obere auf der unteren aufruht. Dann ist alles "nach oben gestuft, alles auf ascensiones in corde ausgerichtet"[5].

Wenn hier von Stufungen gesprochen wird, so ist also immer an den Gläubigen zu denken, der zwar 'Kind im Glauben' und nepios ist, der auch wie der wirkliche simplex die hohen Gedanken nicht fassen kann, der sie aber später und bei langsamer Weiterentwicklung doch einmal zu fassen vermag, was der simplex nicht kann. Von dem simplex wird besonders gehandelt werden.

Generalthema ist: Der Mensch muß sich aus seiner augenblicklichen Tiefe zum Licht der Erkenntnis aufwärts bewegen. Keine Damaskusstunde vermag ihm unvermittelt die Neuschöpfung zu schenken, vielmehr stellt Origenes ein Aufstiegsschema auf mit einem objektiv umständlichen und langwierigen, aber dennoch subjektiv schnell zu durchlaufenden Stufenbau. "Wie (das Wort) jene, in denen es 'Weisheit' und 'Wissenschaft' wird, nicht auf einmal (non ad subitum), sondern durch ein gewisses Fortschreiten und einen Stufengang (gradus) je nach ihren Anstrengungen, ihrer Beflissenheit und ihrem Glauben . . . weise und wissend macht, also gewährt es . . . , nicht vom ersten Anfang an, reife und süße Trauben[6]." Und so ist es überall: Die Stufung ist von Origenes zum Prinzip erhoben worden. Über Stufungen hinweg erfolgt

die Abkehr von der Sünde, d.h. je mehr der Mensch in der Tugend gewachsen ist, umso weniger sündigt er. In dem Maße, wie der Christ in der Askese geübt ist, in dem Maße wird er auch des Empfangs der höchsten Geheimnisse fähig. Auf den Eigenschaften Christi, die stufenförmig übereinander liegen, steigt die Seele bei ihren peregrinationes wie auf einer Treppe empor. Origenes stuft die Würdebezeichnungen Christi, er kennt Stufen nach dem Erreichen der Gnosis und Stufen der künftigen Seligkeit wie Stufen der Gläubigkeit. Hierauf hat auch Koch deutlich hingewiesen: Überall findet der Alexandriner sein Stufensystem wieder[7]! Und das wesentliche ist, daß jede Stufe eine Besonderheit gegenüber der vorhergehenden aufweist, daß sie wertvoller ist. Dadurch kommt ein g e w i s s e r R e l a t i v i s m u s zum Ausdruck, denn alles ist ja nur scheinbar wertvoll, der Besitz der Glaubens- und Erkenntnisgüter auf den einzelnen niedrigeren Stufen ist, gemessen am höchst gesteigerten Gut, in seiner Erkenntnis, Würde oder Schau nur relativ zu nehmen[8].

III. Charakteristika der origenistischen Stufungen

1. Kosmologische Stufungen

Bei der Darstellung des Stufenbaus im System des Origenes ist Ausgang zu nehmen von seiner Kosmologie, die - um kurz die Forschungsergebnisse de Fayes[9] und Kochs zu resümieren - platonischen, aristotelischen, stoischen und gnostischen Ursprungs ist[10]. Namentlich Plato mit seinem Timaeus ist maßgeblich beteiligt[11], während Aristoteles mehr in den Hintergrund tritt[12]. Stoischer Einfluß zeigt sich in der Übernahme stoischer Termini[13] und in der Logoslehre[14], gnostischer in der Lehre vom Fall[15].

Die Seelen, die zwischen dem 'kosmos noetos' und dem 'kosmos aisthetos' stehen, sind vom ersten Sündenfall her

qualitativ verschieden. Waren vor dem Fall alle Vernunftwesen in einer Einheit verbunden, so sind sie nun infolge ihrer verschiedenartigen Sünde mit einem dichteren, schwereren oder einem geistigeren Leib bedacht, sind zu Dämonen, Menschen oder Engeln geworden. Aber aus der Verschiedenheit soll es nach Gottes Willen wieder zur Einheit in Gott eine Rückkehr geben. Wenn auch der Körper an sich nichts Gutes ist, so ist es doch Gottes Plan, mit Hilfe des Logos, der sich auf allen Stufen der Körperlichkeit inkarniert hat und daher, als Mensch und Engel zugleich, kosmische Himmelsleiter wird, die gefallenen Körper eine erste Stufe auf dem Wege zur ursprünglichen Einheit sein zu lassen. War es zuerst Gottes Strafe, daß die Seelen in die materielle Welt hinabgeführt wurden, so zeigt sich Gott durch die Menschwerdung des Logos nun als Pädagoge.

Die gnostischen Gedankengängen folgende Unterordnung des Sohnes unter den Vater und des Geistes unter den Sohn "knüpft an an die Überbrückungsversuche der Kluft zwischen Gott und Welt durch 'Emanationen', 'Sphären', Stufen und Sprossen, auf denen die erlösungsbedürftige Seele zum Himmel aufzusteigen versucht[16]." Dieser ganze Kreislauf - Präexistenz, Subordination, All-Inkarnation, Aufstiegsbewegung und Engelwerdung - ist jedoch im System des Origenes nicht Selbstzweck. Die platonische Kosmologie bildet zwar die Grundlage seines ganzen "pädagogischen Idealismus"[17], aber er ergeht sich nicht um der hohen Gedankengänge willen in metaphysischen Spekulationen[18], denn er war "nicht Metaphysiker im eigentlichen Sinne"[19]. Sein Interesse war vielmehr wesentlich kirchlich-praktischer Natur. Ihn bewegte der "Gedanken an die Erziehung der gefallenen Vernunftwesen durch die Vorsehung . . . Gott ist für ihn vor allem der große Lehrer, der auf jede Weise die Seelen leitet und erzieht, so daß diese, ohne ihr freies Selbstbestimmungsrecht zu verlieren, zu ihrem himmlischen Ursprung zurückgeführt

werden[20]." Der Wiederaufstieg zur himmlischen Urheimat ist nun identisch mit einem Wachsen in der Einsicht, mit einem steigenden Ergiffensein Gottes und seiner Gnade.

2. Stufen der Erkenntnis

a. Zur Frage der Textauswahl

An mehreren Stellen in den Homilien schildert Origenes den Wiederaufstieg der Seele. Man kann diesen "inneren Aufstieg[21]" tatsächlich, wie es Völker tut, an Hand der 27. Numeri-Homilie darstellen. Er hat dabei die Absicht, Origenes als Mystiker und visionären Ekstatiker zu schildern. Koch macht nun gegen Völker mehrfach geltend, in den Homilien sei das gewaltige Gedankengebäude des Origenes nicht tiefschürfend wiedergegeben, weil sie sich naturgemäß an die breiten Gemeindeschichten richteten. Wie schon zu Beginn des Kapitels allgemein bemerkt wurde, gilt dieser Einwand hier nicht. Im Gegenteil, gerade in den Homilien mußte sich der gelehrte Alexandriner ja notwendigerweise nicht nur allgemeinverständlich ausdrücken, sondern als Mann der Kirche, der er war, hatte er auch ein hervorragendes Interesse an der Weiterentwicklung auch der breiten Gemeindeschichten. Sein Ziel war ja, wie Koch nicht müde wird zu betonen, die Paideia, die eruditio[22]. Koch spricht Völker das Recht ab, eine Homilie wie die Num h 27, "obendrein in der Übersetzung Rufins", zum Ausgangspunkt einer methodischen Bestimmung des Origenes als Mystiker zu machen und weist auf "Werke wie De Principiis und Contra Celsum (und teilweise auch den Johanneskommentar)" hin, "die ein wesentlich anderes Bild geben[23]." Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist aber nicht der Nachweis, daß Origenes Mystiker war. Deshalb glauben wir, uns nicht an die Einwände Kochs kehren zu dürfen, ebenso auch nicht an den anderen von der heftigen Polemik Kochs diktierten, daß diese

Homilie "ein merkwürdig dürres Geistesprodukt" sei[24]. Daß es sich in der Num h 27 um die Steigerung in der Erkenntnis Gottes handelt, erkennen beide, Völker[25] wie Koch[26], an. Und dieser Gedanke kommt nicht nur hier, sondern auch in den anderen Schriften des Origenes zum Ausdruck.

Bevor jedoch der eigentliche Wiederaufstieg der Seele nach Origenes geschildert werden kann, müssen noch einige andere Vorfragen beleuchtet werden.

b. Das Motiv der Willensfreiheit

Wie kommt der Mensch zur Erkenntnis, daß es für ihn eine Aufwärtsentwicklung geben muß? Seine Seele kann wählen, ob sie fleischlich oder geistig sein will: "Die Seele besitzt die Freiheit des Wählens, und es steht ihr offen, auf welche Seite sie will, sich zu neigen[27]." Sie hat "die freie Wahl, groß oder klein zu sein[28]", denn "Gott hat dem Menschen das liberum arbitrium ad universa eingeräumt[29]."

Origenes legt der durch den Sündenfall herabgesunkenen Seele nicht etwa eine andere, niedrigere Substanz bei; sie ist nur nicht mehr in ihrem eigentlichen Element, ist ohne die Gottesnähe notwendig unvollkommen und kann nur in einem höheren Element wieder ihrer eigentlichen Bestimmung zugeführt werden[30]. Es wird also nicht gesagt, daß sich die Seele des Menschen auch nach unten entwickeln kann, wie etwa im System des Poseidonius von Apameia, den Origenes sicherlich auch gekannt hat[31]. "Der Mensch ist nicht dazu geschaffen, um das Niedrigere und Höhere zu einer Einheit zu verbinden. Vom Menschen gibt es keine Verbindung nach unten", so differenziert Koch[32] zwischen Origenes und Poseidonius. Für den Menschen gibt es nur eine Aufwärtsentwicklung, und dazu ist ihm die Willensfreiheit gegeben.

Hervorzuheben ist, daß Origenes dadurch Gott und Geschöpf als voneinander selbständig behandelt[33] und daß sich durch das Zugeständnis eines Einflus-

ses, den das Milieu, schlechte Eltern oder schlechte Lehrer auf den Menschen von Kind an ausüben können, ein 'relativer Determinismus' bei Origenes offenbart, wenn er nämlich sagt, daß Milieu-Umstände in Übereinstimmung mit dem Leben der Seele in früheren Existenzen von Gott, dem die Ursachen des Einzelschicksals allein bekannt sind, bestimmt worden seien[34]. Namentlich dieser zweite Punkt, die Frage des Zusammenhangs zwischen Milieu und der Weiterentwicklung der menschlichen Seele, könnte vielleicht den in der Großstadt Alexandria gewonnenen Einblicken in das soziale Leben der breiten christlichen Schichten und den daraus gewonnenen Erfahrungen zuzuschreiben sein. Daß Origenes tatsächlich daraus die Konsequenzen gezogen hat, wird noch zu zeigen sein, wenn die 'Schichtung' untersucht werden wird, die der Alexandriner bei den simplices vornimmt. Hier soll nur so viel vorweggenommen werden: Die simplices können sich nicht weiterentwickeln; ihnen ist es bestimmt, simplices mit einem 'bloßen Glauben' zu bleiben. Aber - und das ist dann der große Unterschied zu früheren unter gnostischer Einwirkung stehenden Stellungnahmen gegenüber den simplices - trotz seines unterwertigen Glaubens kann der simplex innerhalb 'seiner' 'Schicht' selig werden, ja, er ist in gewisser Hinsicht sogar Vorbild, zumindest ist die Haltung vorbildlich, die aus ihm spricht.

c. Das Motiv der Eile

In welcher Weise hat nun die Aufwärtsentwicklung der Seele zu erfolgen? Origenes beschreibt in den Homilien, also

in den für die breite Masse der Christen bestimmten Gedanken, den Gang zur Vollkommenheit als eine Wanderung durch die Wüste und vergleicht sie mit dem Auszug aus Ägypten[35], der Sinnbild ist für die Wendung vom erdhaften Wandel zu geistiger Lebensführung oder auch für die Übersiedlung der Seele aus den Finsternissen dieser Welt und der Blindheit der körperlichen Natur in eine Welt, die "Schoß Abrahams" oder "Paradies" genannt wird[36]. Nachdem die Seele aus "Ramasse", aus der Verderbtheit der Welt, ausgewandert ist[37], stellt die Erkenntnis, daß der Mensc[illegible]n eiliger "Wanderer zwischen beiden Welten" ist, die erste Stufe des Fortschritts dar.

Daß es nicht gemächlich geht, sondern "gleichsam immer in Atem gehalten" und "flink", ist ein bedeutendes Charakteristikum bei diesen peregrationes animae, dieses Stufengangs nach der Höhe der Erkenntnis. Dieses Motiv des unaufhaltsamen Drangs und der Eile, um durch das Vorläufige zum Eigentlichen durchzustoßen, ist für das Verständnis des origenistischen Stufenbaus wichtig und kommt auch an anderen Stellen zum Ausdruck. Das Wort "und es beeilte sich das Volk und durchschritt den Jordan"[38] wird von Origenes wie folgt ausgelegt: "Ich glaube nicht, daß der Heilige Geist es müßig sagte, daß das Volk 'sich beeilte' hindurchzugehen. Darum will es mir auch scheinen, daß auch für uns . . . die Dinge nicht müßig und schläfrig zu betreiben sind, sondern daß wir durch alles hindurch sind. Alles 'durchschreiten' heißt nämlich: alles erfüllen, was geboten ist[39]."

Der Alexandriner erweist sich auch hier als kirchlicher Gnostiker, wenn er als Beispiel für die Eile, mit der die Seele vorwärtsschreiten soll, die Bergpredigt heranzieht. Dort ist jede einzelne Seligpreisung einer Stufe des Fortschritts vergleichbar. Besonders bemerkenswert für unseren besonderen Fall ist dabei, daß "vor allem" mit der Seligpreisung der Armen im Geiste die Demut als erste Stufe

e i n e s F o r t s c h r i t t s (hier ist allerdings nicht der Fortschritt in der Erkenntnis, sondern in der Tugend gemeint) genannt wird, daß der Mensch aber auch dabei nicht stehenbleiben darf, sondern sich eilig das höchste Gut erkämpfen muß: "Eilen wir also, zu 'durchschreiten', das heißt, zu erfüllen und vor allem dies, was geschrieben steht: 'Selig sind die Armen im Geiste', damit wir, alle Anmaßung ablegend und die Demut Christi anlegend, dadurch zur verheißenen Seligkeit zu gelangen verdienen. Aber auch wenn wir das schon erfüllten, so dürfen wir doch nicht stehen bleiben und aufhören, sondern auch alles Folgende ist zu durchschreiten: Daß wir 'hungern und dürsten nach Gerechtigkeit', und auch das Weitere ist zu durchschreiten: daß wir in dieser Welt 'trauern', und eilig müssen wir vorbeiziehen daran, daß wir 'sanftmütig' werden und daß wir 'friedfertig' bleiben, um dadurch den Namen 'Gottessöhne' hören zu dürfen. Eilen müssen wir weiter, daß wir auch die Last der Verfolgung durch die Kraft der Geduld durchschreiten. All dies, das zum Glanz der Tugend gehört, nicht nachlässig und faul, sondern mit aller Dringlichkeit und Schnelligkeit zu erkämpfen, scheint mir das Wort sagen zu wollen: Mit Eile 'den Jordan zu durchschreiten'[40]."

Das Motiv der Eile bezieht sich auf den Menschen. Wir sagten schon, es sei nicht objektiv, sondern subjektiv zu verstehen. Es bedeutet nicht, daß nun auch der Prozeß der ascensio oder der peregrinatio mit der Eile durchlaufen wird, die der Mensch sonst aufwenden muß. Es geht nicht immer nur aufwärts: "Die Heiligkeit ist in jedem Geschöpf etwas Zufallendes (accidens res), was aber zufällt, das kann auch wieder abfallen[41]." Denn der Mensch ist auf seinen freien Willen angewiesen, der einmal schwächer, einmal stärker ist. Wenn also für den Menschen Eile notwendig ist, so ist die gesamte Aufwärtsentwicklung durch alle Stufen hindurch dennoch allmählich, langsam und nicht sprunghaft oder gar endgültig.

d. Das Motiv der Erziehung Gottes

In direktem Zusammenhang mit der ascensus-Theologie des Origenes steht seine Lehre von der "Erziehung der gefallenen Vernunftwesen durch die Vorsehung . . . Gott ist für ihn vor allem der große Lehrer, der auf jede Weise die Seelen leitet und erzieht, so daß diese, ohne ihr freies Selbstbestimmungsrecht zu verlieren, zu ihrem himmlischen Ursprung zurückgeführt werden[42]." Dieses 'Grundmotiv' hat Koch so eingehend verfolgt, daß sich längere Ausführungen an dieser Stelle erübrigen. Wir werden jedoch auf eine Besonderheit des Pädagogiegedankens zurückkommen, wenn von der Anpassung an das Denk- und Begriffsvermögen der minder entwickelten Christen gehandelt werden wird.

Nur kurz muß, das wichtigste der von Koch aufgeführten Tatsachen zusammenfassend, bemerkt werden, daß der Pädagogiegedanke nicht spezifisch christlich ist. Koch hat darauf aufmerksam gemacht, daß das griechische Motiv der Vorsehung bei Origenes zu stark gegenüber dem christlichen Motiv der Agape hervortritt[43]. Mit Hilfe der von ihm souverän beherrschten allegorischen Methode habe Origenes die ganze griechische, platonische Religionsphilosophie in die Bibel hineingelassen und sie somit mit dem Christentum verknüpft[44]. Sind schon Kosmos und körperliche Existenz nicht nur Strafe, sondern auch Schule zur Erziehung[45], so ist die Erscheinung des Logos als Paidagogos eine ganz besondere Erziehungsart Gottes, der "nicht nur gesandt wurde, um geoffenbart zu werden, sondern auch, um verborgen zu sein[46]", da die Menschen ihn wegen ihrer Schwäche nicht völlig schauen können[47]. Freiheit des Wählens und Gottes pädagogischer Vorsehungsplan entsprechen einander: "Ich kann dir aus der Schrift zeigen, daß auch Gott Vater die Ordnung unseres Heils nicht vernachlässigt, sondern uns zum Heile nicht nur ruft, sondern auch zieht (Jo 12,32; 6,44). So werden wir also nicht nur von Gott zum Heile eingeladen, sondern gezogen und zum Heile hingezwungen[48]."

d. Das Motiv der Erziehung Gottes

In direktem Zusammenhang mit der ascensus-Theologie des Origenes steht seine Lehre von der "Erziehung der gefallenen Vernunftwesen durch die Vorsehung . . . Gott ist für ihn vor allem der große Lehrer, der auf jede Weise die Seelen leitet und erzieht, so daß diese, ohne ihr freies Selbstbestimmungsrecht zu verlieren, zu ihrem himmlischen Ursprung zurückgeführt werden[42]." Dieses 'Grundmotiv' hat Koch so eingehend verfolgt, daß sich längere Ausführungen an dieser Stelle erübrigen. Wir werden jedoch auf eine Besonderheit des Pädagogiegedankens zurückkommen, wenn von der Anpassung an das Denk- und Begriffsvermögen der minder entwickelten Christen gehandelt werden wird.

Nur kurz muß, das wichtigste der von Koch aufgeführten Tatsachen zusammenfassend, bemerkt werden, daß der Pädagogiegedanke nicht spezifisch christlich ist. Koch hat darauf aufmerksam gemacht, daß das griechische Motiv der Vorsehung bei Origenes zu stark gegenüber dem christlichen Motiv der Agape hervortritt[43]. Mit Hilfe der von ihm souverän beherrschten allegorischen Methode habe Origenes die ganze griechische, platonische Religionsphilosophie in die Bibel hineingelassen und sie somit mit dem Christentum verknüpft[44]. Sind schon Kosmos und körperliche Existenz nicht nur Strafe, sondern auch Schule zur Erziehung[45], so ist die Erscheinung des Logos als Paidagogos eine ganz besondere Erziehungsart Gottes, der "nicht nur gesandt wurde, um geoffenbart zu werden, sondern auch, um verborgen zu sein[46]", da die Menschen ihn wegen ihrer Schwäche nicht völlig schauen können[47]. Freiheit des Wählens und Gottes pädagogischer Vorsehungsplan entsprechen einander: "Ich kann dir aus der Schrift zeigen, daß auch Gott Vater die Ordnung unseres Heils nicht vernachlässigt, sondern uns zum Heile nicht nur ruft, sondern auch zieht (Jo 12,32; 6,44). So werden wir also nicht nur von Gott zum Heile eingeladen, sondern gezogen und zum Heile hingezwungen[48]."

e. Peregrationes animae

Jetzt können wir nach Kennzeichnung der Motive, die Origenes bewegten, einen genaueren Blick auf die "Wanderungen durch die Wüste" werfen, auf die peregrationes animae. Wir wollten es an Hand der Num h 27 tun, brauchen jedoch nur auf die wichtigsten Stufen, die dort beschrieben werden, zu achten, da Völker sich bereits eingehend mit dieser Homilie beschäftigt hat[49)], der allerdings den Ton auf den mystischen Sinn der Gedankengänge legt, während er uns (mit Koch) mehr im Fortschritt der Erkenntnis Gottes zu liegen scheint.

Die erste Stufe war die Erkenntnis des Menschen als transiturus. Die zweite Stufe ("Buthan"=Niederung, convallis, Num 33,6) bedeutet: Jetzt muß der Wanderer, wo es sich um den Fortschritt in der Tugend handelt[5o)] vorübergehend - nur um zu siegen - Kämpfe und Mühen bestehen, denn "die Zeit des Fortschritts ist eine Zeit der Gefahr[51)]."

3. Die Stufe der Versuchungen[52)] - denn auch in Visionen, wie sie Moses gezeigt wurden, pflegen Versuchungen zu sein[53)] - , auf der die geistliche Gabe der Unterscheidung der Geister erworben wird[54)].

4. Die Stufe, auf der die Seele schon geistig wird und nun auch zur Gesundheit gelangt[55)]. Im weiteren Verlauf seiner Predigt verzichtet Origenes darauf, jede einzelne Etappe des langen Wüstenzuges voll auszulegen - "dazu ist die Zeit zu kurz" - , um lieber Gelegenheiten zur Einsicht zu bieten[56)]. So sind die nächsten Etappen:

5. Die Stufe der Mühen[57)].

6. Die Stufe, da die Seele gelobt wird, die gelernt hat, richtig zu unterscheiden, aber "von niemandem gerichtet wird (1. K 2,15)[58)]."

7. Jetzt, nachdem sie dies gelernt hat und "fähig zu werden beginnt der göttlichen Geheimnisse und himmlischen Gesichte", wird ihr nun das Gesetz von Gott gegeben[59)].

8. Auf dieser Stufe wird die Begehrlichkeit ausgelöscht[6o)].

f. Wesen und Stufen der Gnosis

Die Gnosis ist ein Gottesgeschenk, also die göttliche Barmherzigkeit muß zum freien Willen letztlich doch hinzutreten[69]. Dies wurde bereits gesagt, und auch auf die Vorbedingung, daß der Mensch erst völlig im Besitz der Tugend sein muß, die er sich selbst erwerben kann, wurde hingewiesen. Nur die Herzensreinen können Gott schauen - dies hatte schon Clemens betont, jedoch im Gegensatz zu Origenes bedeutete bei ihm die Herzensreinheit die höchste Stufe der Gnosis, während sie bei Origenes erst Vorbedingung für die Gnosis ist. Herzensreinheit ist für Origenes Reinheit der Tugend[70]. Der geistigen Welt, "ihrer Schau und ihrer Schönheit erfreuen sich, die 'reines Herzens sind', und, durch ihren Anblick ganz bereit gemacht, dringen sie vor bis zur Schau Gottes selbst, soweit Gott überhaupt geschaut werden kann[71]."

In der Askese, im dauernden Kampf gegen alles Körperliche, worunter auch die Sünde zu begreifen ist, wird die Vollkommenheit erreicht, d.h. das Übersinnliche[72]. Völker weist auch darauf hin, daß das Ideal des Freiseins von den Leidenschaften und die Selbstdemütigung von Origenes im Wort Jesu vom "Werden wie die Kinder" ausgelegt worden sei[73], denn auch die Überheblichkeit sei ja den Kindern fremd. In wenigen seltenen Stellen könne Origenes, wie Völker ausführt[74], auch von der Möglichkeit der Sündlosigkeit des Pneumatikers als Zeichen der höchsten Vollkommenheit sprechen, jedoch schränke er solche Gedanken "bei nüchterner Betrachtung" bald und regelmäßig wieder ein[75]. Dies ist nur zu unterstreichen: Es wurde schon gesagt, daß Rückfälle nicht ausgeschlossen sind auf dem Wege zur Vollkommenheit; so auch, wenn bereits die Schau nahe ist: "Ita potest fieri ut, in quocumque statu fuerit anima et in quacumque perfectione virtutum . . . lapsum possit incurrere[76]." Wenn Origenes auch von Stufen der Gnosis spricht, so bleibt doch die Schau Gottes auf Erden immer

unvollkommen[77], auch wenn der Pneumatiker zum Übermenschen gestempelt wird[78].

An Stufen innerhalb der Gnosis unterscheidet Völker bei Origenes

1. die Stufe, auf der die himmlischen und irdischen Geheimnisse erfaßt werden[79],
2. die Logosmystik, weil hier der mystische Klang immer stärker wird, während der rationale zurücktritt[80],
3. Die Brautmystik (Christusmystik)[81], die aber auch nur Durchgangsstadium ist und die in die
4. Stufe, Gottesmystik, einmündet[82]. "Es ist jedoch", so betont Völker[83], "bei dem origenistischen Stufengang immer so, daß die überwundene Stufe für den Pneumatiker nicht einfach abgetan ist, sondern in irgendeiner Form, die nicht näher bestimmt wird, nachwirkt und auf der höheren Stufe vorhanden ist." Auf der höchsten Stufe hat die Gnosis dann "das an ihr haftende intellektualistische Element so gut wie abgestreift, während das mystische jetzt uneingeschränkt herrscht."[84]

Aber auch innerhalb dieser höchsten Stufe gibt es wiederum Stufungen, die Völker im einzelnen belegt[85]:

1. Stufe: Zu den Pneumatikern gelangt nur Gottes providentia.
2. Stufe: In diesen Pneumatikern Deus requiescit et residet.
3. Stufe: In diesen Deus inhabitat.
4. Stufe: In diesen Deus inambulat[86].

Oder die Stufenfolge, "die den mystischen Charakter des Heils deutlich in Erscheinung treten läßt", ist

1. imago Gottes im Menschen,
2. similitudo Gottes im Menschen, die durch Werke zu erwerben ist (ethische Vollkommenheit),
3. das unum, das "die ethische Angleichung durch eine mystische Einheit ersetzt". Sie erfolgt in der Endzeit[87].

Auch die Pneumatiker bekommen vom Logos nicht alles mitgeteilt, weil sie nicht alles fassen können[88], doch sie sind allein der "unio mystica" teilhaftig, der visio beatifica.

Origenes und die simplices

A. Allgemeines

1. Lexigraphisches

a. Der Gebrauch von idiotai in nichtchristlichem Sinn

Origenes verwendet das Wort idiotai auch, ohne es in einen Gegensatz zu dem christlichen Vollkommenen oder Gnostiker zu stellen. Er hat dann mehr die Ungebildeten in profanem Sinne im Auge. In der Streitschrift gegen Celsus, der die Christen als "ganz ungebildete Leute" und "ganz unwissend" bezeichnet, ist Origenes genötigt, in klaren Worten zu sagen, welche Kreise er selbst zu den idiotai rechnet. Während Celsus unter 'Ungebildeten' Christen versteht, die "die griechischen Wissenschaften' geistig nicht zu fassen vermögen, gibt Origenes den Vorwurf zurück und setzt seinerseits dagegen, 'Ungebildete' seien solche Leute, die in der mystischen Religiosität primitiver Observanz gefangen sind: "Wir aber bezeichnen als 'ganz ungebildete Leute' solche, die sich nicht schämen, zu leblosen Gegenständen zu reden, für die Gesundheit das Kranke anzurufen, Leben von dem Toten zu erbitten und um Hilfe das ganz Hilfslose anzuflehen. Wenn aber einige sagen, daß dies nicht die Götter seien, sondern Nachahmungen der wahren Götter und Sinnbilder jener, so sind nichtsdestoweniger auch diese ' 'ungebildete und unwissende Leute und Sklaven', wenn sie sich vorstellen, daß Hände von Handwerkern die Göttlichkeit nachbilden könnten[89]." Zu solchen heidnischen simplices stellt er die christlichen simplices in wirkungsvollen Gegensatz: "Selbst die Geringsten von uns[90] sind, wie wir behaupten, frei von dieser Unbildung und Unwissenheit, während die Verständigsten die göttliche Hoffnung erkennen und erfassen[91]." Die heidnischen simplices stehen also auf einer noch niedrigeren Stufe als die christlichen. Im übrigen hassen sie die Christen, und wenn Celsus, ohne sich zu vergewissern, falsche Anschuldigungen gegen die Christen erhebt, ist er vom gleichen Haß wie der

ἰδιωτικὸς δῆμος erfüllt[92].

Über den allgemeinen Sprachgebrauch des Wortes idiotai bei Origenes gibt Anmerkung 93) Auskunft. Hier soll nur noch auf eine Eigenart im Gebrauch von idiotai und haplousteroi hingewiesen werden.

b. Der unterschiedliche Gebrauch von haplousteroi und idiotai. Das heidnische ἄκομψος für das christliche haplousteros

Der Alexandriner hat eine Scheu, das Wort h a p l o u s t e r o s in nichtchristlichem Sinne als Gattungsname für eine gewissen Schicht von geistig weniger fassungskräftigen Menschen anzuwenden. Es ist tatsächlich so, daß er diesen terminus technicus f ü r d i e c h r i s t l i c h e n s i m p l i c e s r e s e r v i e r t h a t , w ä h r e n d e r i d i o t e s f ü r h e i d n i s c h e u n d c h r i s t l i c h e s c h l i c h t e o d e r e i n f ä l t i g e M e n s c h e n g e b r a u c h t - wenigstens ist mir keine gegenteilige Stelle bekannt. Dieses Phänomen wird ganz besonders deutlich C. Cels. 7,4. Hier weist Origenes nach, daß der Geist der Pythia ein Dämon ist, wie er "von nicht wenigen Christen" ohne Zauberei, sondern "nur durch Gebet und einfache Beschwörungsformeln[94] ausgetrieben werden kann und durch das, was auch der 'haplousteros anthropos' anwenden könnte[95]." Hier spricht Origenes vom christlichen simplex. In dem darauf folgenden will er nämlich ausdrücken, daß es zum Exorzismus "durchaus keines gelehrten Mannes bedarf, der seinen Glauben wissenschaftlich zu begründen vermag[96]", und deshalb sagt er, indem er jetzt vom "allgemeinen" Fall[97] spricht, es seien "idiotai[98], die solches vollbringen", wobei nun, da es sich um den allgemeinen Fall handelt, wieder das allgemeine Wort für einfältige Menschen gebraucht wird, nämlich idiotai. Auch in C. Cels. 4,83 ist haplousteros[99] auf Christen gemünzt.

Noch offensichtlicher wird diese Methode an einer anderen Stelle in C. Cels. Origenes scheut sich direkt, das Wort haplousteroi für christliche simplices dem Celsus gegenüber

ohne besondere Erklärung zu gebrauchen. Ja, als er es doch einmal tut, erklärt er die Anwendung des terminus technicus haplousteroi für die christlichen simplices mit dem unter den heidnischen idiotai, der großen Menge, gebräuchlichen Wort ἄκομψοι: "Es werden durchaus nicht 'schlechte Menschen' durch die christliche Lehre 'verlockt', soweit es die haplousteroi[100] und, wie es die große Menge benennen könnte, die ἄκομψοι betrifft[101]." Es verdient also festgehalten zu werden, daß b e i d e n N i c h t c h r i s t e n d i e B e z e i c h n u n g h a p l o u s t e r o i f ü r d i e s c h l i c h t e u n d e i n f ä l t i g e C h r i s t e n u n g e b r ä u c h l i c h u n d u n b e k a n n t ist. Origenes muß diese Verwendung dem Celsus gegenüber erst erklären. In heidnischen Kreisen kannte man nur das Wort ἄκομψος anstelle des christlichen terminus technicus haplousteroi.

2. Die simplices im Urteil des Celsus

Wenn Celsus hier herangezogen wird, so ist zunächst darauf aufmerksam zu machen, daß er trotz seines Heidentums nicht als neutraler Beobachter der christlichen simplices zu betrachten ist. Er ist philosophisch gebildeter Heide[102], und nicht nur in der Philosophie, sondern in den Naturwissenschaften sowie in der Kenntnis der Religionen und Kulte ist er 'Fachmann'. So steht also mit ihm einmal der 'Fachmann' den simplices als den 'Laien' gegenüber, dann aber auch der Anhänger Platos, der jeden Anthropomorphismus - und er gerade war, wie noch zu zeigen sein wird, einer der markantesten Züge im Glauben der simplices - ablehnt.

Grundsätzlich hält Celsus die Bücher der Juden und Christen für "ganz einfältig und albern[103]." Schon die "in irgendeinem Winkel Palästinas zusammengekauerten Juden" waren "vollständig ungebildete Leute[104]", was durch den Anthropomorphismus ihrer Schriften bewiesen wird[105]. Aber auch die

Christen sind nach Celsus "ganz ungebildete Leute, Sklaven, ganz unwissend", weil sie, wie Origenes erläuternd hinzufügt, nicht seine Lehren verstehen und nicht in den Wissenschaften der Griechen unterrichtet sind[106]. Celsus stuft sie in idiotai und "Verständigere"[107].

Folgendes Bild von der Kritik des Celsus ergibt sich aus der Apologie des Origenes:

1. Das Christentum findet sich nur bei den idiotai, weil es selbst ἰδιωτικός ist[108].
2. Das Christentum sucht seine Anhänger unter den idiotai, weil es bildungsfeindlich ist[109].
3. Das Christentum ist einseitig nach den Bedürfnissen der idiotai ausgerichtet[110].
4. Die idiotai glauben ohne Überlegung[111].

Die Haltung des Celsus ist bestimmt durch die Erkenntnis, daß es zwei Stufen der Religion gibt: Die philosophische Privatreligion und die mythische Volksreligion, wobei als wahrhaft 'religiös' und sittlich wertvoll nur die erstere gelten kann. Sie wird aber aristokratisch aufgefaßt und ist Privileg der höheren Stände, der Gebildeten. In der Zeit des Synkretismus wurden beide Stufen sonst harmlos vereinigt. Celsus ist dies nicht mehr möglich, nachdem er das Christentum kennengelernt hat, das den Anspruch erhob, für Gebildete und Ungebildete g l e i c h z e i t i g da zu sein. Er verlangt nun von den christlichen idiotai, sie sollten ihren Glauben wissenschaftlich begründen können, andererseits empfiehlt er aber den christlichen Gebildeten den heidnischen Mythus, und schließlich wirft er dem Christentum Flucht vor der Bildung vor. Seinen Angriffen fehlt eine klare, einheitliche Linie. Es spricht aus ihm der Geistesaristokrat, der sich den Ungebildeten turmhoch überlegen fühlt und der trotz der im Synkretismus betont vorhandenen Vermengung beider Stufen jetzt im Christentum vor die Auseinandersetzung mit der Frage einer für beide Stufen

gültigen Religion gestellt wird. E i n e k l a r e E r k e n n t n i s d e s P r o b l e m s d e r S c h i c h t u n g e n u n d S t u f e n f e h l t i h m .

Bevor wir uns der Untersuchung widmen, was Origenes unter den christlichen simplices verstanden hat und wie er sich zu ihnen und den von ihnen vertretenen Gedankengängen verhält, müssen wir uns kurz mit der Stellung des Alexandriners zur weltlichen Wissenschaft und zur griechischen Bildung beschäftigen.

3. Das Verhältnis des Origenes zur weltlichen Wissenschaft und Weisheit

Die Hauptfrage, vor der Origenes wie Clemens standen, ist für uns Heutige, wie und auf welche Weise die Alexandriner die beiden großen Gegensätze Christentum und griechische Philosophie vereinigen konnten. Völker und Koch stellen - sogar übereinstimmend - fest, daß C l e m e n s d e r P h i l o s o p h i e w ä r m e r g e g e n ü b e r g e s t a n d e n hat[112]. Man hat bei Clemens den Eindruck, daß er das Christentum mit der Philosophie viel enger zu vereinigen sucht und es auch versteht. Origenes aber will eine rein christliche Lehre vortragen. Zudem ist seine Grundstellung wegen seiner streng christlichen Erziehung und seiner relativ späten Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie anders als die des Clemens, der in der philosophischen Gedankenwelt aufgewachsen ist. De Faye und Völker haben ausführlich über die philosophische Stellung des Origenes gehandelt. De Faye, der Origenes vom primitiven Christentum des zweiten Jahrhunderts, vom Gnostizismus und von der Philosophie aus beleuchtet, weist die Abhängigkeit des Alexandriners von Plato, Aristoteles und der Stoa nach, während es Koch für notwendig hält, "weit mehr Wert auf seine Abhängigkeit von den zeitgenössischen philosophischen Schulen zu legen[113]." Nach Koch ist das Grundmotiv

im Denken des Origenes "ein von platonischen Elementen durchdrungener religiöser Idealismus", und "der Ausgangspunkt einer philosophischen Beurteilung des alexandrinischen Kirchenlehrers ist beim mittleren Platonismus zu nehmen[114]." Koch hat auch bereits ausführlich über die Beurteilung der Philosophie durch Origenes und seine Stellung zu ihr gehandelt, wobei er mehrfach auf de Fayes Werk hinweist, so daß wir uns hier mit einer knappen Skizzierung seiner Ergebnisse und mit Ergänzungen begnügen können[115].

Die Grundfrage für Origenes ist, ob die Philosophie zur wahren Erkenntnis beitragen könne[116], nicht, ob menschliche Weisheit überhaupt etwas wert sei[117]. Dies zweite schaltet bei ihm als Erwägung von vornherein aus und wird als selbstverständlich bejaht. Denn die Philosophen haben von Gott vornehmlich die Aufgabe erhalten, die natürliche Gotteserkenntnis zu verwalten, "zu ertasten und sie an andere weiterzugeben, um sie dadurch zu bessern[118]." Die Philosophie ist allerdings von menschlichen Irrtümern zu reinigen[119]. Aber Origenes wird auch nicht müde zu betonen, daß die Philosophie die einfachen Menschen nicht bessern konnte, weil sie gar nicht auf die Erziehung der breiten Masse eingestellt ist, während das Christentum Kluge und Einfältige zugleich erziehen kann. Hier liegt das V e r s a g e n d e r P h i l o s o p h i e[120], und im Kampf gegen Celsus wird dies stets angeführt[121]. Gegen ihn muß Origenes deshalb auch darauf hinweisen, daß das christliche Ideal nicht die Torheit ist, daß der christliche Lehrer nicht "Zuflucht zu nepiois und zu einfältigen Bauern[122]" nimmt und ihnen sagt, "seht euch vor, daß keiner von euch sich an die Wissenschaft hält[123]."

Die Wahrheit, die verläßlich und endgültig ist, ist jedoch nur aus der Schrift zu erhalten. "Origenes hat daher sein ganzes Leben dem Einen geweiht: die Schrift zu erklären und andere - Weise und Einfältige - sie verstehen zu lehren[124]."
Die philosophischen Lehren können beim Unterricht der Heiden

zunächst übernommen werden. Origenes stellt dabei ein merkwürdiges Prinzip auf: Nur wenn es der Katechumene "verträgt" zu hören, daß diese Lehre christlich sei, wird ihm gesagt, sie sei es tatsächlich, sonst "verträgt" er sie nicht ; lehnt er sie ab oder macht sie vielleicht lächerlich, dann ist es eben keine christliche, sondern heidnische Lehre gewesen, die er gerade gehört und selbst verurteilt hat . . . [125]. Hier ist auch etwas von der 'positiven' Seite der Philosophie zu spüren. Die Philosophie wird als Erläuterungsmittel aufgefaßt. Doch im Gegensatz zu Clemens überwiegt das negative bei weitem, nur daß sich Origenes nicht eingesteht, wieviel er tatsächlich von ihr übernommen hat[126].

Wir haben uns hier absichtlich kurz gefaßt, weil darüber schon alles wesentliche gesagt ist und diese Frage nur insoweit zum Thema gehört, als sie die Hintergründe der Stellung des Origenes zu den simplices zu beleuchten vermag.

B. Ursachen der Schichtung

4. Die Gottesvorstellung der simplices

Die Vorstellung, die die simplices von Gott hatten, ist durch ihren fundamentalen Gegensatz zum Gott des Origenes gekennzeichnet. Dieser vertrat mit Plato die absolute Unkörperlichkeit Gottes, während die simplices sich an die Anthropomorphismen des Alten Testaments hielten und sich Gott entsprechend mehr oder weniger körperlich dachten[127]. In demselben Maße, wie die Lektüre des Alten Testaments an dem Anthropomorphismus in der Gottesvorstellung der simplices beteiligt ist, war es sicherlich auch das Heidentum mit seiner Vielfalt von Götterbildern. Schon gegen die Gebildeten und Stoiker muß Origenes ja die Unkörperlichkeit Gottes betonen[128]. Um wieviel mehr gegen die ungebildeten und einfältigen Christen, die an dem ersten Kapitel der Genesis

doch ein wirklich autoritatives Beispiel hatten, daß Gott körperlich sei und sich sogar wie ein Mensch verhalte! Celsus hatte wohl von diesen Gedanken der simplices Kenntnis gehabt, wie aus der Schrift gegen ihn hervorgeht[129].

Daß Gott von den simplices als körperlich vorgestellt wird, liegt an ihrem mangelnden und falschen Schriftverständnis. Bemerkenswert ist auch die abwertende Meinung, die Origenes von den simplices hat, wenn sich ihre Vorstellungen von den Grundlagen seines theologischen Systems als so verschieden erweisen. Anscheinend haben die simplices auch den Anfang des Vaterunsers " . . der du bist in den Himmeln" wörtlich verstanden, denn Origenes hält es für nötig, in seiner Schrift über das Gebet diese Worte eingehend zu erklären, "um . . eine niedrigere Auffassung von Gott, wonach er räumlich 'in den Himmeln' wohnen soll, zu beseitigen und niemandem die Behauptung, daß Gott sich an einem körperlichen Ort befände, zu gestatten", was schon an Gottlosigkeit grenze[130]. Da aber "viele Schriftstellen von einem Aufenthalte Gottes an einem körperlichen Orte zu reden scheinen", führt Origenes zum Gegenbeweis auch einige von jenen Stellen an, um denjenigen, die wegen ihrer Unbildung[131], soweit es an ihnen liegt, den über allen waltenden Gott in einem kleinen und engen Raum befassen wollen, jeden Zweifel zu nehmen." Nun wird angeführt, welche Schriftstellen die simplices z.B. falsch auffassen: Adam und Eva hörten das Geräusch Gottes; sie versteckten sich vor ihm (Gen 3,8); "Adam, wo bist du" (Gen 3,8). Solche Stellen, dies will er den simplices klarmachen, sind nicht im wörtlichen, sondern im geistigen Sinne zu verstehen.

In der Auseinandersetzung mit Celsus kann Origenes wohl auch gegen die heidnische Verehrung von Götterbildern sogar bei den Gebildeten anführen, daß "ein Christ, und auch der idiotes[132], überzeugt ist, daß die ganze Welt Gottes Tempel ist." Er bete an jedem Ort und erhebe sich im Gebet gleichsam zu einem Punkt außerhalb der Welt, nicht um sinnlich Wahrnehm-

bares, sondern um das wahrhaft Göttliche bittend[133]. Hier ist jedoch nur gesagt, daß die simplices keine Götterbilder anbeten - deshalb können sie sich aber doch ihren jenseitigen Gott körperlich vorstellen, wie es ja auch heutigentags die Kinder tun.

Es wurden hier nur die Stellen aus den Schriften des Origenes hervorgehoben, in denen gleichzeitig ausdrücklich von den simplices und von ihrer Gottesvorstellung etwas ausgesagt wurde. Aber auch dort, wo sie nicht ausdrücklich genannt werden, ist ersichtlich, daß der Hauptunterschied zwischen dem Alexandriner und den simplices eben in der Gottesvorstellung lag. Er ging, wie gezeigt wurde, auf Unterschiede im Schriftverständnis zurück. Deshalb müssen wir jetzt auf das Schriftverständnis des Origenes und der simplices eingehen.

5. Das Schriftverständnis des Origenes und der simplices

Die von Philo und dem Neuplatonismus über Pantainos und Clemens auf Origenes gekommene Methode der allegorischen Schriftauslegung wird bekanntlich von Origenes zu besonderer Virtuosität entwickelt. Hier hatte er eine Waffe in der Hand, um auch den Gebildeten, die an der rohen und barbarischen Sprache der Schrift Anstoß nahmen, einen Zugang zum Worte Gottes zu schaffen. Sie sollten sich um den inneren, tieferen Sinn kümmern, nicht um die unscheinbare Hülle. Gerade die Tatsache, daß die Schrift in der Volkssprache geschrieben ist, verlangt danach, hinter dem Buchstaben das Mysterium zu suchen[134]. Aber mit Hilfe der allegorischen Auslegung konnte Origenes auch dunkle und unklare Stellen mystisch verstehen und so den Leser zur Gnosis führen. Immer wieder greift er auf 2. K 3,6 zurück, um sich mit seiner Methode der Schriftauslegung zu rechtfertigen[135]. Er wurde zur Allegorese direkt gezwungen, um weite Teile des Alten Testaments überhaupt verwenden zu können, wie ja auch die Allegorese in der Kirche geübt worden ist, seit es in ihr einen

Kampf gegen das Judentum und gegen judaistische Sondermeinungen gab, besonders seit dem Barnabasbrief.

Im Alten Testament predigen Christus nicht die einfachen Geschichten, sondern ihr geistiger Sinn: "Qui non intellegentes . . impii autem sunt . . , quod non credunt in Christum, quem non simplices histeriae prophetarum sed spiritalis earum praedicat sensus[136]." Die Gebildeten hätten das Alte Testament mit seinen Anthropomorphismen sonst für ἰδιωτικός und ἁπλούστατος gehalten. Dem Origenes wird auch prompt von Celsus vorgeworfen, man tue den ἰδιωτικοὶ und ἁπλούστατοι[137] Büchern der Juden und Christen Gewalt an, wenn man sie bildlich erkläre[138].

Gegen eine gesteigerte und übertriebene Allegorese des Alten Testaments, die Origenes getrieben hat, äußert Porphyrius, der sonst selbst allegorisiert, einige suchten nach befriedigenden Lösungen und verlören sich in verworrenen, dem Texte nicht entsprechenden Erklärungen, statt sich von der Erbärmlichkeit der jüdischen Schriften abzuwenden; diese Exegeten bildeten sich ein, die klaren Worte des Moses seien Rätsel und sie verhimmelten sie als Gottesworte voller Geheimnisse. Diese törichte Methode sei auch an Origenes zu beobachten, der sie von den Stoikern, u.a.auch von Cornutus, übernommen habe[139].

Das dreifache Verständnis der Schrift - das geschichtliche, moralische und mystische, ist vergleichbar mit der (platonischen) Trichotomie in Leib, Seele und Geist. Die Erzählung selbst ist der Leib, der geistige Sinn ist die Seele und die innerste Wahrheit der einfachen Erzählungen ist der Geist[140]. In Verfolg solcher Trichotomie führt Origenes aus, daß das "Fleisch der Schrift" für die haplousteroi, die "Seele" für den Fortgeschrittenen und das "Geistliche" für den Vollkommenen da sei[141], denn die simplices seien "r e i n i n t e l l e k t u e l l "nicht imstande, den Sinn der Schriftstellen zu durchdringen[142]". Wichtig ist aber der Zusatz " . . aber sie w o l l e n auch keine Mühe auf die Erforschung der Schrift verwenden, obwohl doch Jesus sagt: Forschet in den Schriften[143]."

Das Fleisch der Schrift, bzw. der historische, wörtliche oder buchstäbliche Sinn - auch e i n f a c h e r Wortsinn genannt[144] - ist nur für die simplices vorhanden: ὁ μὲν οὖν ἁπλούστερος ἀρκείσθω τῇ ἱστορίᾳ[145]. Die Früchte der Schrift genießen die Verständigeren, während sich von den Blättern die simplices nähren[146]. Für sie ist es direkt ein Glück, daß es diesen historischen Sinn gibt, denn - der geistige und prophetische Sinn ist ja im historischen Sinn verborgen - sonst würde von ihnen, den mediocribus , gar nichts verstanden werden[147].

Prinzip ist, daß der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht. Wenn nun aber die simplices nicht fähig sind, den geistigen Gehalt der Schrift zu erforschen, da er für sie von vornherein nicht zugänglich ist, können sie ohne den mystischen Schriftsinn dann überhaupt die Seligkeit erlangen? Diese Frage wird von Origenes bejaht. Es gibt Schreiber des Gesetzes, dessen Buchstabe tötet, und es gibt Schreiber des Evangeliums, die von Christus geschickt werden, dessen Geist lebendig macht. Wer dem Buchstaben des Gesetzes folgt, gerät sowieso in den Unglauben. "Da aber die, die dem Evangelium folgen (d.h. der einfachen Erzählung selbst - denn die Erzählungen des Alten Testaments sind 'Evangelium', nicht 'Gesetz'-), gerettet werden, daher genügt auch die einfache Erzählung des Evangeliums an sich, damit die simpliciores[148] das Heil erlangen[149]."

Origenes scheint sich tatsächlich - zwar offensichtlich im Interesse der Geheimhaltung des Mysteriums der Gnosis, aber er spricht es doch so aus - darauf zu beschränken oder sich damit zufrieden zu geben, daß die s i m p l i c e s m i t t e l s d e s h i s t o r i s c h e n S c h r i f t s i n n e s s e l i g w e r d e n : "Nicht alle aber dürfen forschen, was über das Geschriebene hinaus ist, sondern nur, wer sich ihm lebendig angeglichen hat[150]."

Damit erfahren wir für unsere Untersuchung etwas ungemein Wichtiges: Einmal wird hier nicht mehr von Stufung gesprochen. Origenes begnügt sich mit einem gewissen Abschluß der Entwicklung, die die simplices nehmen können. Als M a n n d e r

K i r c h e sagt er nicht, die simplices können also nicht selig werden, da sie die höheren mystischen Erfahrungen nicht machen können, sondern er anerkennt die Tatsache ihres geringeren Fassungsvermögens. A l s G n o s t i k e r jedoch schützt er dadurch zugleich die tieferen Erkenntnisse vor einem eventuellen Mißverständnis durch Uneingeweihte, deren Einweihung nie einen Sinn haben würde, da sie den letzten Sinn der Mysterien doch nicht fassen würden. Er 's c h i c h t e t' also z w i s c h e n s i m p l i c e s u n d V o l l k o m m e n e n.

Das andere, was hieraus folgt, ist, daß Origenes indirekt den r e l a t i v e n W e r t d e s w ö r t l i c h e n S c h r i f t s i n n s anerkennt. Das geht auch aus einer Stelle in der dogmatischsten seiner Schriften, aus De Principiis, hervor, wo der Wert dieses Sinnes durch die große Anzahl der simplices belegt wird: "Wieviel Wert in diesem ersten Sinn liegt, den wir den wörtlichen nennen, wird durch die große Zahl jener Gläubigen belegt, die den Glauben ganz einfach und treuherzig hinnehmen, und dies bedarf keiner längeren Argumente, denn es ist einleuchtend für alle[151]." Auch im Matthäus-Kommentar wird dasselbe gesagt: Origenes fragt sich, ob es nicht einen "Schriftgelehrten des Evangeliums gibt (wie es solche des Gesetzes gibt), der sowohl das Gesetz liest und hört und erklärt, was darin allegorisch zu verstehen ist, als auch das Evangelium, indem er, ohne den geschichtlichen Sinn deswegen aufzuheben, den untrüglichen Aufstieg zu den geistlichen Dingen erkennt[152]." Er beantwortet diese Frage damit, daß er eine Stufung vornimmt: "Es wird aber einer als 'Schriftgelehrter des Himmels' unterrichtet, nach dem einfachen Sinn[153], wenn er, aus dem Judentum kommend, die kirchliche Lehre Jesu Christi annimmt, nach dem verborgenen aber, wenn er, die Einführung, die durch den Buchstaben der Schriften gegeben wird, verstehend, zu den geistigen Dingen emporschreitet, die 'Reich der Himmel' genannt werden. Und

aus der Gesamtheit der begegnenden Sinne (wenn der Sinn in seiner aufsteigenden Bedeutung verstanden wird und verglichen und begründet), kann man das 'Himmelreich' erfassen[154]."

Der buchstäbliche, einfachere Sinn als der zur Einführung in die christliche Lehre passende Sinn bildet die Unterstufe für den verborgenen Sinn. So wird aus dem 'aut-aut' das 'et-et' durch Anwendung des Stufungsprinzips: Die Gesamtheit der Schriftsinne ergibt "die Fülle der truglosen Weisheit[155]." Wie ist das aber zu verstehen? Es kommt hier schon eine Eigenart des origenistischen Stufen- und Schichtungsgedankens zur Geltung, die später noch ausführlich gewürdigt werden soll. Wenn der Alexandriner einerseits den simplices sagt, sie könnten sich mit dem einfachen wörtlichen Schriftsinn zufrieden geben und damit 'schichtet', so bedeutet dies noch nicht, daß für den Christen nicht das Ziel wäre, vom einfachen zum vollkommenen Verstehen emporzusteigen. Es wurde anfangs gesagt, die Stufungen seien von Origenes zum Prinzip erhoben worden und alles sei bei ihm auf 'ascensiones' ausgerichtet. Dies kann jedoch nicht für die simplices gelten, wie hätte er sonst zwischen ihnen und den vollkommneren Christen 'geschichtet'? Vielmehr gilt das Gebot des unermüdlichen An-sich-arbeitens und der ascensiones für den, der neu zum Christentum hinzugetreten ist, für den Katechumenen, ganz allgemein für das 'Kind im Glauben'; der simplex steht schon länger innerhalb der christlichen Gemeinde. Er hat eine ganz bestimmte ausgeprägte 'theologische' Anschauung, die zusammenhängt mit seinen minderen geistigen Gaben. Der Katechumene aber, wenn er die Anfangsgründe und damit den wörtlichen Schriftsinn verstanden hat, muß rastlos weiterstreben, um auch die anderen Schriftsinne bis hin zum mystischen Verständnis der Schrift als Gnostiker verstehen zu lernen. Hier gilt das Prinzip der Stufung, dort das der Schichtung. Das wird später noch deutlicher werden, jetzt muß erst noch etwas über das Schriftverständnis der simplices gesagt werden.

Daß auch die simplices mit einer gewissen Überlegung an das Lesen der Schrift gehen, obgleich sie sie nur wörtlich verstehen können, muß Origenes gegen Celsus hervorheben: "Kein Christ, und wäre er auch noch so einfältig[156] und bar aller wissenschaftlichen Bildung, dürfte deshalb wohl sagen, 'die Wahrheit sei gestorben' oder 'das Leben' oder 'der Weg' oder 'das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist', oder 'die Auferstehung'[157]." Über ihr Schriftverständnis erfahren wir bei Origenes vielerlei. Es seien hier einige Beispiele angeführt:

Ez h 1,5[158]: Die simplices[159] verstehen unter dem Flusse Chabor (hes 1,1) lediglich den wirklichen Fluß, die die Schrift im Geiste hören, verstehen darunter die in diesem Leben von Stürmen bedrohte Seele (Ps 136, 1-3).

C. Cels. 1,48[160] zu Hes 1,1: "Der Himmel tat sich auf." Die haplousteroi, die πολλὴν ἁπλότητα besitzen, denken, daß sich der so große und fest zusammengefügte Körper des Himmels gespalten habe.

Luc fragm 15[161] zu Luc 8,41: Die haplousteroi[162] und ἀκεραιότητα bewundern auf Grund der Auferweckung Jairi Töchterleins die Großtaten Gottes: οἰκοδομεῖ γὰρ σωματικῶς νοούμενοι, die zum Schauen Vorgedrungenen wissen, daß dies τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις.

Ser 33[163] zu Mt 14,4 f: Die simpliciter intellegunt[164] bleiben bei der Bedeutung "viele kommen unter meinem Namen" stehen.

Ser.54[165] zu Mt 24,34 f: Die simplices[166] beziehen die Worte "Himmel und Erde werden vergehen . . " auf die Zerstörung Jerusalems und meinen, es sei von jener Generation, die zur Zeit Christi lebte, ausgesagt, daß sie nicht vergehen werde, bis Jerusalem zerstört sei.

Ser 51[167] zu Mt 24,31: Die simpliciores[168] meinen, daß nur die damals noch Lebenden zum letzten Gericht als Auserwählte gerufen würden[169].

Die ausführlichste Schilderung des Schriftverständnisses der simplices gibt Origenes aber in De Principiis II, 11, 2. Diese Stelle soll hier im Wortlaut angeführt werden:

"Einige Menschen aber, die Denkarbeit als unnütz abtun und nicht hinter dem äußeren und wörtlichen Sinn des Gesetzes weiter suchen, oder aber ihren eigenen Wünschen und Begierden freien Lauf lassen, diese Anhänger des bloßen Buchstabens glauben, daß die Zukunftsversprechungen nur in den körperlichen Freuden und Bequemlichkeiten liegen, und hauptsächlich deswegen wünschen sie, nach der Auferstehung so fleischlich zu sein, daß ihnen niemals die Fähigkeit des Essens und Trinkens abgehe und alle Dinge, die dem Fleische gebühren, und so den Lehren des Apostels keinen Glauben schenken, der von der Auferstehung eines geistigen Körpers spricht. Sie fahren daher fort zu sagen, daß nach der Auferstehung Heiraten und Gebären von Kindern sein werde, denn sie malen sich selbst aus, daß die irdische Stadt Jerusalem wieder gebaut wird mit einem Fundament aus Jaspis und mit Befestigungen, die mit Kristallen verstärkt sind. Sie glauben, diese Stadt werde weiter eine Mauer haben aus verschiedenen wertvollen Steinen, Jaspis, Saphiren, Chrysopasen, Smaragden, Onyxen, Chrysoliten, Aquamarinen und Amethysten. Weiter glauben sie, daß Fremde ihnen gegeben werden, um ihren Freuden zu dienen, und daß sie diese als Pfleger, Weinpächter, Maurer beschäftigen können, so daß durch diese die zerstörte und zugrundegerichtete Stadt sich von neuem heben kann, und sie glauben, daß ihnen der Reichtum der Welt gegeben werde, um damit zu leben und daß sie Kontrolle haben werden über alle Güter dieser Erde, so daß sogar die Kamele von Midian und Gasar kommen werden, um ihnen Gold, Weihrauch und Edelsteine zu bringen. All dies glauben sie mit prophetischer Sicherheit aus den Sätzen der Schrift beweisen zu können, die von den Versprechungen, die Jerusalem gemacht wurden, handeln, wo geschrieben steht, daß die, die Gott dienen, essen und trinken sollen, die Sünder aber Hunger

und Durst leiden und daß die Gerechteh Freude empfinden, die Bösen aber in Verwirrung leben sollen. Weiter führen sie vom Neuen Testament die Worte des Heilands an, mit welchen er seinen Jüngern verkündet, daß durch den Wein Freude entstehen werde. 'Ich will nicht von diesem Gewächs trinken, bis daß ich es von neuem mit euch in meines Vaters Reich trinken werde'. Sie fügen ferner hinzu, daß der Heiland die gesegnet nennt, die jetzt Hunger und Durst leiden und verspricht, sie sollen gesättigt werden. Sie führen andere Erläuterungen der Schrift an, deren Kraft sie nicht fühlen, da sie geistig und bildlich zu verstehen ist. Weiter glauben sie, nach den Rangstellungen, Machtbefugnissen und repräsentativen Ämtern dieser Welt, daß es Könige und Fürsten gäbe, den irdischen Regenten gleiche, und sie verlassen sich dabei auf das Wort in der Schrift: 'Du aber sollst Macht haben über fünf Städte'. Um es kurz zu machen: Sie wünschen, daß alle Dinge, nach denen sie in den Verheißungen suchen, bis in alle Einzelheiten diesem Leben entsprechen sollen und Dinge, die da heute lebendig sind, auch später lebendig sein sollen. Dies aber sind die Gedankengänge von Menschen, die wirklich an Christus glauben, die aber, da sie die göttliche Schrift nur in einem judaistischen Sinn verstehen, nichts für sich herauslesen können, was dieser göttlichen Versprechung wert ist[170]."

Diese vortreffliche Kennzeichnung der primitiven Schriftauslegung der simplices zeigt eine naive Freude am Lesen der Schrift, sie läßt aber auch erkennen, daß nicht unbedenkliche *Mißverständnisse über wichtige Glaubenswahrheiten* daraus resultieren konnten. Hier liegt eine Ursache und vielleicht der Kern dessen, was der Alexandriner unter ψιλὴ πίστις verstand. Von solchen naiven, ja sogar grobsinnlichen Vorstellungen aus, wie sie sich in der eben gebotenen Stelle manifestieren, scheint es auch kein solch bemerkenswert großer Schritt zu sein, überhaupt von 'Gnosis' im Gegensatz zum 'bloßen Glauben' zu spre-

chen, wie es Origenes tut. Schon bei halbwegs gebildeten Heiden fanden sich ja Vorstellungen eines unkörperlichen Jenseits! Wenn aber sogar Christen aus der Schrift solche primitiven Vorstellungen gewannen und ihren Glauben danach bildeten, war es selbstverständlich, zwischen simplices und verständigeren Christen zu schichten.

Wir sahen, Origenes schichtet, weil er weiß, die simplices können über eine gewisse Stufe der Erkenntnis nicht hinauskommen. Jetzt erfahren wir also noch, daß er schichtet, weil sich bei den simplices zuweilen eine Verkennung des wahren Glaubens zeigt, die ans heterodoxe streift.

6. Schichtung wegen der durch falsches Schriftverständnis hervorgerufenen Heterodoxie der simplices

Aus der eben ausführlich wiedergegebenen Stelle gewannen wir u.a. Einblick in die J e n s e i t s v o r s t e l l u n g e n der simplices. Sie dachten sich die Auferstehung wirklich 'fleischlich'[171]. Origenes wird nicht müde, dauernd dagegen anzukämpfen: "Nunc vero sermonem convertimus ad nonnullos nostrorum, qui vel pro intellectus exiguitate vel explanationis inopiae valde vilem et abiectum sensum de resurrectione corporis introducunt[172]." Die simplices haben solche unverstandenen Deutungen nicht für sich behalten, sondern - Origenes gebraucht das Wort 'introducere' - sie haben diesen Lehren schon Eingang in die Kirche zu verschaffen gewußt. Auf welche Weise dies geschah, wird nicht gesagt, wahrscheinlich aber durch ungebildete Presbyter oder niedere Priester. Von dort her ist wenigstens die Bemerkung des Origenes zu verstehen, daß die simplices sich darüber Gedanken machten, ob am Jüngsten Tage von den Engeln alle "Auserwählten Christi" oder nur die dann gerade Lebenden gerufen würden[173].

Die einfältigen Gemeindeglieder haben nur ein primitives grobsinnliches Interesse an der Auferstehung[174] gehabt,

das seine Nahrung fand am wörtlich verstandenen Buchstaben der Schrift: "Daher kommt es, daß quidem simpliciores[175], die unvermögend sind, zu unterscheiden und zu trennen, was in den heiligen Schriften dem inneren Menschen, was dem äußeren zuzuschreiben ist, durch die Ähnlichkeit der Worte getäuscht, sich zu törichten Fabeln und sinnlosen Erfindungen wandten, wie etwa diesen, daß man auch nach der Auferstehung sich noch dieser körperlichen Speisen bedienen und nicht nur aus jenem wahren Weinstock trinken werde, der in Ewigkeit lebt . . . [176]." Von den simplices hat auch Celsus seine Kenntnis über den Inhalt der christlichen Auferstehungslehre: "Er hat sie nur von den idiotai[177] gehört, die nicht fähig waren, sie mit Vernunftgründen darzulegen[178]." Und doch ist gerade sie "schwer zu erklären und bedarf, wie kaum eine andere Lehre, eines weisen Auslegers mit umfassender Bildung, der dartun kann, wie sehr diese Lehre Gottes würdig und wie erhaben sie ist[179]." Auf Celsus muß die christliche Auferstehungslehre, wie er sie von den simplices gehört hat, den Eindruck gemacht haben, als ob es sich bei ihr nur um eine falsch verstandene Lehre von der Seelenwanderung handele.

7. Schichtung wegen falscher Lösung des Theodizee Problems (das Böse, die Strafe und die Furcht)

Zum 'bloßen Glauben' der simplices gehörte nicht nur der Glaube an den menschlich vorgestellten Schöpfergott, an die leibliche Auferstehung, zu ihr gehört auch ihre Auffassung des Problems der Theodizee, ihre Vorstellung vom Wesen des Bösen und schließlich von der Strafe.

Bis in die breitesten Schichten der christlichen Gemeinde hinein war man zur Zeit des Origenes angesichts der Christenverfolgungen aufgewühlt von der Frage, warum Gott zulasse, daß es den Frommen schlecht und den Bösen gut gehe, warum Gott dem Bösen und seinem scheinbaren Sieg über das Gute nicht entgegensteuere. Die Frage der Theodizee[180] mußte naturgemäß in

den Kreisen der simplices am dringendsten gestellt werden. Darauf weist auch Koch hin und bemerkt, sie sei daher von Origenes in den Homilien immer wieder aufgegriffen worden[181]. "Menschen, welche die Urteile Gottes nicht kennen (also die simplices!), pflegen gegen Gott zu murren und zu sagen: weshalb verbrecherische Menschen, Ungerechte, Gewalttäter, Gottlose, Missetäter, kein Unglück in diesem Leben, sondern haben in allem Glück, so daß sie Ruhm, Macht, Reichtum, Gesundheit erhalten, ja selbst die Gesundheit und Stärke des Leibes folgt ihnen, wogegen die Unschuldigen, Frommen und Gottesfürchtigen von Drangsalen überwältigt werden, ausgestoßen, gedemütigt, verachtet und unter den Züchtigungen der Machthaber lebend, ja mitunter greifen sie selbst die Krankheiten des Leibes stärker an als alle anderen[182]." So machten sich die simplices also ihre Gedanken über den Ursprung des Bösen und der Sünde. Warum wurde der Heiland "von den Fürsten dieser Welt ans Kreuz geschlagen? Die simpliciores[183] unter denen, die an den Herrn glauben, sind der Meinung, daß alle Sünden, die die Menschen begehen, von den feindlichen Mächten, die den Geist des Sünders bedrängen, verursacht werden, da in diesem unsichtbaren Wettkampf diese Kräfte die mächtigeren sind . . und wenn es zum Beispiel keinen Teufel gäbe, würde überhaupt kein Mensch sündigen[184]." Origenes antwortet darauf, die Schrift lehre, "gewisse unsichtbare Feinde kämpften gegen uns", und gegen sie müsse man gewappnet sein. Wenn das Böse nicht wäre, würden die Menschen überhaupt keine Sünde mehr begehen. Die Verständigen jedoch, "die etwas sorgfältiger dem Grund der Dinge nachgehen, wissen, daß es nicht so ist. Ganz besonders, wenn wir die Anforderungen betrachten, die sich aus den Notwendigkeiten unseres Leibes ergeben[185]." Auch hier nahmen die simplices also das Wort von den "Fürsten dieser Welt" in ihrem Sinne wörtlich auf, während Origenes als Ursache der Unordnung in der Natur noch nicht, wie spätere Väter, den Teufel, sondern die "Bedürftigkeiten des Leibes" sieht.

Mit den Vorstellungen, die sich die simplices von der Theodizee machten, also der Frage, warum Gott die Bösen nicht straft, sondern die Guten, hängt auch die A u f f a s - s u n g v o m W e s e n d e r S t r a f e ü b e r - h a u p t ~~und~~ v o n d e r F u r c h t zusammen, die als Teil der ψιλὴ πίστις jetzt betrachtet werden soll. Wir können hier aus ~~dem Urteil~~ des Origenes über die simplices schließen, wie diese selbst zu den erwähnten Problemen standen.

Im Wesen der P ä d a g o g i e G o t t e s liegt, das hat auch Koch[186] an Hand einer hier noch anzuführenden Stelle verdeutlicht[187], eine gewisse A n p a s s u n g a n d i e S c h w ä c h e d e r M e n s c h e n . Seine "Ökonomie ist nichts anderes als die allmähliche Erziehung der Seelen durch Strafe und durch Belehrung[188]." So scheint nach Origenes selbst Gott Stufungen unter den Menschen vorzunehmen. Und auch in der Hl. Schrift, die sich der Alexandriner inspiriert denkt, hat der Heilige Geist Stufungen vorgenommen, indem er sich "der Menge, die sie lesen soll, anpaßt, denen zur Furcht, welche sich nicht auf andere Weise vom Schmutz der Sünde abwenden wollen[189]", während die Fortgeschrittenen über Drohungen und Furcht hinausgekommen sind.

Für die simplices "paßt die buchstäbliche Auffassung der von den Strafen handelnden Stellen, da sie sich nicht auf andere Weise zu bekehren und von den vielen Sünden zu befreien verstehen, als wenn sie durch Furcht und die Vorstellung von Strafen dazu veranlaßt sind[19o]." Der Alexandriner ist dem Celsus gegenüber genötigt, so zu reden, weil dieser seine Kenntnis von der christlichem Auffassung der Theodizee anscheinend aus Worten der simplices herleitet. Man muß sie also aus einer gewissen gegen die simplices gerichteten Polemik des Origenes heraus verstehen, da den 'verständigen Christen', die die Frage der Theodizee mit Origenes mehr oder weniger vom Vorsehungsgedanken her lösten, von Celsus Meinungen untergeschoben wurden, die gerade den simpli-

ces eigentümlich waren. Diese aber lösten das Problem, indem sie aus der Schrift herauslasen, daß Gott die Bösen strafen wolle: "Das ganze übrige Menschengeschlecht würde ausgebrannt werden, sie dagegen würden allein fortbestehen[191]."

Kindern sagt man nur Dinge, "die ihrem Alter angemessen sind, um sie als ganz unmündige Kinder auf den Weg der Tugend zu bringen." *Deshalb dürfen die simplices*[192] *ruhig so primitiv von Strafen für die Bösen und Belohnung für die Guten reden, weil auch ihnen gegenüber nach der Methode 'Strafe und Furcht vor der Strafe' verfahren wird.* Mit vollstem Recht darf diese Anschauung sogar von ihnen vertreten werden. Origenes billigt es, aber es ist doch ein unterwertiger Glaube, der so glaubt, eine ψιλὴ πίστις. "Die haplousteroi oder, wie es die große Menge benennen könnte, die ἀκέραιοι[193], bewegt die Furcht vor den angekündigten Strafen, sich dessen zu enthalten, was unter Strafe gestellt ist, und treibt sie zu dem Vorsatz, die christliche Religion mit ganzem Herzen anzunehmen[194]." Aus Furcht vor ewigen Strafen achten sie sogar Tod und Martyrium gering[195]. Hier wird mit anderen Worten eindeutig festgestellt: Durch das Motiv der Strafe im Christentum bewogen, werden die simplices auf eine Stufe gebracht, die dem ihrer Schicht angemessenen Telos entspricht: Denn die *Furcht steht am Anfang des Christseins, die Liebe aber am Ende.* "Oft haben wir zwischen Furcht und Liebe unterschieden und gesagt, daß der Liebende vollkommener als der Fürchtende sei, und daß die Furcht notwendig sei für den Anfang. Wo aber die 'vollkommene Liebe' eintritt, da 'wirft sie die Furcht hinaus (1. Joh 4,18)[196]." Der "Dienst der Liebe" ist das Merkmal der höheren Schicht, ihm muß man sich neu verpflichten. "Gott ist nicht der Herr feiler Sklaven, sondern solcher, die zwar am Anfang noch nepioi waren und durch die Furcht zu Edlen und

Freien wurden, die aber später unter der Liebe in ein seligeres Dienen eintraten, als es unter der Furcht war[197)]."

Auch die o b s c u r i t a s d e r S c h r i f t bezweckt die Erweckung von Furcht bei den simplices. Für die haplousteroi[198)], so deutet Origenes in C.Cels. an, ist es berechnet, daß der Geist, der "für die große Masse der künftigen Leser das Passende zubereiten will, deshalb weise von furchtbaren Dingen in dunklen Ausdrücken redet, um diejenigen einzuschüchtern, die sich nicht anders von der Fülle ihrer Sünden befreien und bekehren können[199)]."

Deutlich zeigt sich das, um was es hier geht, nämlich die Schichtung in 'bloß Gläubige' und 'Gläubige aus Liebe zu Gott', in der Genesis-Homilie 7,4[2oo)]:" Duo sunt ergo filii Abrahae, 'unus de ancilla et unus de libera', uterque tamen filius Abrahae, licet non uterque et liberae." Grundlage für beide ist der Glaube. Beide können zur Erkenntnis gelangen. "Omnes quidem, qui per fidem veniunt ad agnitionem Dei, possunt filii Abrahae dici." Der Unterschied liegt darin, daß der simplex mit der ψιλὴ πίστις nur einen Segen (accipit et ipse benedictum), während der Verständigere mehr erhält, nämlich die Verheißung (sed 'filius liberae' accipit repromissionem). Denn die Grundhaltung des Glaubens ist verschieden: Bei dem einen ist es die Furcht, bei dem anderen die Liebe (sed in his sunt aliqui pro caritate adhaerentes Deo, alii pro metu et timore futuri iudicii). Dies wird nach Origenes, wie schon angeführt, auch durch 1. Joh 4,18 belegt. Und hier liegt nun wieder ein neuer Ansatz zur Schichtung vor: "Qui vero non perfecta caritate, sed futurae poenae metu et suppliciorum timore mandata custodit, est quidem et ipse filius Abrahae . . , tamen inferior illo est, qui non in servili timore, sed in caritatis libertate perfectus est." Der Glaube aus Furcht ist also ein inferiorer Glaube, und er gilt bei Origenes nur, weil er nicht nur Gnostiker, sondern auch Kirchenmann ist, um zu wissen, daß "alle Schafe des Hauses Israel" gerettet werden müssen, weil auch den

haplousteroi das Heil versprochen ist. An erster Stelle der sogenannten Gnadengaben Gottes steht, so sagt er einmal, die göttliche Weisheit, an zweiter Stelle "für diejenigen, die in solchen Dingen genau bewandert sind, die sogenannte Erkenntnis'; an dritter Stelle aber ist 'der Glaube'; denn es müssen auch die haplousteroi[201], die sich nach Kräften der Gottesfurcht befleißigen, gerettet werden[202]."

Wir haben nunmehr die Ursachen, die Origenes zur Einführung einer Schichtung zwischen simplices und verständigeren, bzw. entwicklungsfähigen Christen führen mußten, kennengelernt. Zu bedenken ist selbstverständlich bei allem, daß Origenes Alexandriner ist, d.h. auch der Hintergrund der philosophischen Systeme, die ihn beeinflußt haben, ist zu beachten. Die nächste Frage muß nun lauten: Inwieweit hat sich das, was als Glauben der simplices und als ψιλὴ πίστις festgestellt wurde, nun auf die Gesamteinstellung des Origenes ausgewirkt? Daß er tatsächlich geschichtet hat, dürfte nach dem bisherigen bereits feststehen. Wie weit geht er nun damit? Es wurde kurz gestreift, daß sich der Verständigere dem simplex anpaßt, aber auch Gott selbst und der Hl. Geist in der Schrift gehen auf die 'Schwäche' des simplex ein. Dies wird noch genauer untersucht werden müssen. Als weitere Frage muß sich darauf die nach dem Esoterismus in der Lehre des Origenes einstellen. Und schließlich muß gefragt werden, ob der Alexandriner auch einer positiven Würdigung der simplices fähig ist. Zunächst müssen wir uns also mit den Auswirkungen der Schichtung befassen.

C. Auswirkungen der Schichtung

8. Das Motiv der Anpassung an das Fassungsvermögen der simplices.

a. Die Notwendigkeit des Motivs

Es wird in folgendem der Nachdruck auf einen methodischen

Gesichtspunkt bei Origenes gelegt, der bisher nie zur Geltung gekommen ist, nämlich das 'Motiv der Anpassung'. Wie konnte Origenes von einer Anpassung der christlichen Lehre an die simplices sprechen? Lag denn auch hinsichtlich der Anzahl dieser schlichten Gläubigen dazu eine Notwendigkeit vor? Diese Frage mag auf den ersten Blick überflüssig erscheinen, denn eine gewisse Anzahl unter den Christen war wohl zu jeder Zeit zu den simplices zu zählen. Man könnte aber doch fragen, ob denn zur Zeit des Origenes nicht das a l l g e m e i n e B i l d u n g s n i v e a u d e r C h r i s t e n h e i t schon ein höheres gewesen sei, zumal in der Metropole der Gelehrsamkeit des Zeitalters, in Alexandrien. Wir sind schon deshalb gezwungen, einige wenige Angaben aus den Schriften des Origenes hierüber zu zitieren, weil noch erinnerlich sein wird, daß Tertullian äußerte (adv.Prax.3),"simplices, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, expavescunt. . [2o3]." Hatte sich dieses Verhältnis zur Zeit des Origenes noch nicht geändert? Die Antwort lautet: nein, es gab auch am Ende des dritten Jahrhunderts immer noch mehr idiotai unter den Christen als Gebildete. Naturgemäß spricht der Alexandriner, der mit seinem Wissen auf einsamer Höhe stand, mehr als ein anderer von der 'großen Masse' der Christen. Solche Worte und ähnliche wie das von der 'großen Masse' sind uns schon öfters begegnet. Sie sollen auch hier nicht numerisch genommen sein, sondern es handelt sich jetzt nur um solche Zitate, aus denen etwas Ähnliches ersichtlich wird wie aus Tertullians bekanntem Wort.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Origenes das s o z i a l e E l e m e n t - Milieu, Erziehung usw. - in Rechnung stellt, wenn er von den simplices spricht. Er weiß auch, daß sich nicht alle Menschen von den "Geschäften des Lebens freimachen und ihre ganze Zeit auf das Studium der Philosophie verwenden können." Aber mit dem Christentum ist der Weg gegeben, der auch der großen Menge der arbeitenden Volksmassen, die nicht die Möglichkeit der Bildung hat, Hilfe bringt, ohne daß

man Zeit aufwenden oder intellektuelle Begabungen vorweisen muß, und der deshalb - das ist das wichtige - doch nicht weniger wertvoll für die Gebildeten ist, denn diese haben ja die Allegorie und ihnen braucht auch nichts von Furcht und von Strafe gesagt zu werden. Wenn wegen der Sorgen und Mühen, die das Leben mit sich bringt, und wegen mangelnder geistiger Begabung sich nur wenige der Wissenschaft widmen, welcher andere Weg, um der großen Menge zu helfen, dürfte wohl gefunden werden, der besser wäre als der Weg, den Jesus den Völkern überliefert hat?[204]"

Weil das Christentum also an sich schon den simplices etwas bieten kann- und es allein kann dies in Wahrheit, alles andere sind Superstitionen und Fabeleien -, sind auch die simplices bei ihm relativ stark vertreten, ja sogar in der Überzahl, aber auch deshalb, weil es immer mehr Ungebildete als Gebildete gibt: "Notwendigerweise mußten aber unter der großen Menge der von Gottes Wort Unterworfenen die 'idiotai'[205] καὶ ἀγροικότεροι weit zahlreicher als die Gebildeten sein, je zahlreicher eben die idiotai[206] καὶ ἀγροικότεροι sind im Vergleich zu den wissenschaftlich Gebildeten[207]." Celsus dehnt dies jedoch auf das Christentum als solches aus und hält darum "die menschenfreundliche Lehre, die sich zu jeder Seele . . hinwendet, für ἰδιωτική[208]." Wenn Celsus dem Christentum vorwirft, es suche die "unverständigen Leute" auf, so antwortet ihm Origenes, falls er "unter 'unverständigen Leuten' Menschen von langsamer und schwacher Fassungskraft" verstehe, so suche auch er sie nach bestem Können zu bessern, "wünsche freilich nicht, daß die christliche Gemeinde aus lauter solchen Leuten bestehe. Ich wende mich lieber an die gewandteren und scharfsinnigen Leute, da sie imstande sind, den tieferen Sinn der Rätsel . . . zu erfassen[209]."

Origenes mußte wohl den simplices in solcher Zahl gegenübergestanden haben, daß ihm dieser Wunsch gekommen ist, der aber auch an sich seiner allgemeinen Haltung entspricht. Es sei an dieser Stelle nur folgendes Wort angeführt, das sich in der Homilie zu Jeremia 5, 3-5 (III, 51, 4-12) findet:

Und wenn es beglückender ist, zu jemandem zu sprechen, der 'Ohren hat zu hören', so ist es beglückender, wenn jemand auf einen reifen und fähigen Hörer trifft. Deswegen wollen wir nach dem Gesagten in dem Bewußtsein, daß Strafe nicht so sehr die Sprecher wie die Hörer trifft, wenn die Botschaft nicht aufgenommen wird (dies klagt die letzteren an ob ihrer Geistes - und Verstandesarmut), Gott bitten, daß wir von Gott mit Hilfe des Logos die Reife und Fähigkeit in Christus Jesus erlangen, auf daß wir die Heiligen und frommen Reden zu hören vermögen." Die Mehrzahl der Christen in den Gemeinden, die er kannte, und bei seiner ausgedehnten Predigttätigkeit gewiß nicht wenige, waren simplices, während es nur wenige gab, die heidnische Bildung genossen hatten: "Auch jetzt finden sich in unseren Gemeinden solche, wenn es auch im Verhältnis zur großen Zahl der Gläubigen nicht viele sind, die im Besitze der Weisheit 'nach dem Fleische' waren . . ., als sie zu uns kamen[210]." Ebenso gilt das umgekehrte: "Anscheinend gibt es je mehr simpliciores, desto mehr imperitiores[211]." Anzuführen ist noch die bereits zitierte Stelle aus De Principiis IV, 2, 6, in der ausgeführt wird, der wörtliche Schriftsinn erweise schon dadurch seinen Wert, daß er von einer "großen Zahl jener Gläubigen" angewandt werde, "die fideliter et simpliciter glauben[212]."

Am wichtigsten ist jedoch eine Stelle aus der Josua-Homilie 17,2, die dem Wort Tertullians sehr ähnelt: "I n o m n i p o p u l o - e o r u m d i c o, q u i s a l v e n t u r - m a i o r s i n e d u b i o p a r s e s t e t l o n g e n u m e r i o s o r e o r u m, q u i s i m p l i c i t e r c r e d e n t e s[213] in timore Dei per opera bona, per honestos mores et actus probabiles 'Domino placent'; p a u c i v e r o s u n t e t v a l d e r a r i, q u i s a p i e n t i a e s c i e n t i a e o p e r a m d a n t e s et mentem suam mundam puramque servantes atque omnibus praeclaris virtutibus suas animas excolentes ceteris

simplicioribus[214] per doctrinae gratiam illuminant iter, quo gradiuntur et veniunt ad salutem[215]." Die simplices - ihre Kennzeichen sind Gottesfurcht, gute Werke, Tugenden und wohlgefällige Handlungen - sind unter den ernsten Christen "ohne Zweifel der größere und bei weitem zahlreichere Teil." Jedoch nur wenige Christen können sie führen und leiten.

Um nun auf die anfangs gestellte Frage zurückzukommen, ob Origenes von einer Anpassung der christlichen Lehre an die simplices auch schon wegen ihrer Anzahl sprechen mußte: maior sine dubio pars est et longe numeriosor der Gläubigen sind simplices. Ja, er bringt das Motiv der Anpassung der Schrift einmal in direkte Beziehung mit der Tatsache der Häufigkeit der simplices: "Es steht fest, daß die geschichtlichen Abschnitte der Schrift mit ungemeiner Weisheit sowohl der großen Mehrzahl der haplousteroi[216] angepaßt sind als auch den wenigen, die mit Verständnis die Dinge prüfen wollen oder auch können[217]."

b. Die Anwendung des Motivs der Anpassung

Wie wendet Origenes nun das Motiv der Anpassung an und was bedeutet es ihm? Mannigfache Anzeichen dieses Motivs haben wir bereits beobachten können. Es wurde erwähnt, daß Gott sich den simplices anpaßt durch Drohungen und Furchteinflößung[218], was in seiner Pädagogie begründet ist. Auch daß die Schrift in ihren Anthropomorphismen sich der Aufnahmefähigkeit der simplices anpaßt, wurde schon gesagt[219]. Aber sogar C h r i s t u s selbst paßt sich jedem Menschen nach seinem Fassungsvermögen an, und nicht nur diesem, sondern auch menschlichen Stimmungen. Wenn Christus gesagt hat, "es geschehe dir gemäß deinem Glauben" (Mt 8,13), so heißt das, daß der Logos "das werde, was immer du willst" und je nach einem betrübten oder freudigen Herzen "gibt dir das Mannah des Wortes Gottes in dei-

nem Munde jeden Geschmack, den du willst[220]."

Dem an den Auferstehungsgeschichten zweifelnden Celsus bedeutet Origenes, Jesus sei gar nicht seinen Widersachern erschienen, "weil er auf die Kräfte derer Rücksicht nahm, die ihn nicht schauen konnten[221]." So wird ἑκάστῳ κατ' ἀξίαν die Kraft des Wortes verwandelt[222], keinesfalls aber lügt es, wenn es jedem Menschen gemäß seiner Fassungskraft zur Nahrung wird[223].

Auf den Gedanken, daß Christus und der Logos "verschiedene Gestalten, je nach dem Auffassungsvermögen des Einzelnen" annimmt, hat auch Koch hingewiesen[224] unter Zitierung eines Lukas-Fragments[225]. Wenn es im Johannes-Evangelium heißt z.B. "saget ihr nicht, es sind noch vier Monate, so kommt die Ernte? siehe, ich sage euch, hebet eure Augen auf und sehet dies Feld; denn es ist schon weiß zur Ernte (Joh 4,35)", so ist dies gesagt πρὸς τοὺς ὑπολαμβάνοντας ἁπλούστερον[226] καὶ σωματικώτερον. . ., ἵνα πεισθῶσιν νοητὰ πολλάκις γυμνὰ αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν λελαληκέναι τὸν σωτῆρα[227]. Und genau genommen ist es auch eine Anpassung, wenn sich Christus den simplices mehr als der Menschgewordene, den Vollkommenen aber mehr als der Verklärte offenbart. Doch dies wird später zur Sprache kommen. Hier soll nur die Tatsache selbst festgehalten werden, daß der eine "Sohn Gottes vieles mehr als der andere sein" kann[228].

Auch der H e i l i g e G e i s t, der die Schrift inspiriert hat, paßt sich dem Verständnis des Lesers an: Er will "das für die große Masse der künftigen Leser Passende zubereiten" und erweckt daher bei den haplousteroi, die einer einfacheren Ausdrucksweise bedürfen[229], Furcht[230].

Schließlich wußte P a u l u s, daß vieles den simplices verborgen bleiben muß, und auch er nahm in seiner Verkündigung darauf Rücksicht. Er will "Geheimnisse . . . verbergen . . .[231] weil sie für die haplousteroi und das gemeine Verständnis derjenigen Leute ungeeignet sind, die (nur) durch den Glauben zur Tugend geführt werden." Wenn "der großen Menge mit Recht"

etwas verborgen bleiben soll, fügt er deshalb "bei tieferen und geheimnisvolleren Stellen gewohnheitsgemäß" die Worte hinzu: "Siehe, ich sage euch ein Geheimnis" (1. K 15,51)[232].

Paulus ist für Origenes überhaupt Kronzeuge für den Gedanken, daß man sich dem Fassungsvermögen des Menschen anpassen müsse, hat er doch gesagt, Weisheit könne nur den Vollkommenen mitgeteilt werden, die Unmündigen aber vertrügen lediglich Milch und keine feste Speise. "Einer ist Kind und Kleiner im Glauben: So braucht er 'Regen' und 'Milch-Regen' . . . . Aber es gibt eine andere Erde, die fähig ist, starke Fluten zu ertragen, auch die 'Flüsse' des Wortes Gottes zu tragen und reißende Gießbäche auszuhalten[233]." Seine Behandlung der simplices ist für Origenes, wie man sagen könnte, vorbildlich. Er will, daß gewisse Stellen als 'Geheimnis' behandelt werden. Die Vollkommenen sollten solche Einsichten "als das Mysterium Gottes mit Schweigen umhüllen und nicht wahllos Unvollkommenen und weniger Fähigen mitteilen. 'Gut ist es', sagt die Schrift, 'das Geheimnis des Königs zu verhüllen'[234]." Aber auch auf Jesu Behandlung der 'Kleinen', die man nicht verachten, sondern denen man dienen und deren Fassungsvermögen man sich in der Lehre abpassen soll, beruft er sich[235]. Der Hl. Geist ist "wie der Lehrer, der einen einfältigen und des Lesens völlig unkundigen Schüler hat". Er muß sich zu den Anfangsgründen des Schülers hinabneigen, um ihn belehren und unterrichten zu können." "Wie er den Namen des Buchstabens vorsagen muß, damit nachsagend der Schüler ihn lerne, und der Lehrer gleichsam dem Anfänger selbst ähnlich wird, das redend und überlegend, was der Anfangende reden und überlegen soll - also beginnt auch der Hl. Geist . . . [236]."

c. Das Positive des Motivs der Anpassung

Das Motiv der Anpassung an das Fassungsvermögen der simplices hat jedoch seine zwei Seiten. Zunächst soll das Positive betrachtet werden. Positiv an ihm ist, daß hier der Wille

des Origenes zum Ausdruck kommt, auch denen zu helfen, die auf geistig niedrigerer Stufe stehen. Hier zeigt er sich als Mann der Kirche und als Pädagoge, der sich des Auftrages bewußt ist, auch die simplices zu erziehen und der sich auch von Celsus das Recht hierzu nicht streitig machen läßt[237]. Der christliche Lehrer muß - so führt er gegen Celsus aus - seiner Aufgabe, jedem den Weg zum Heil zu zeigen, eingedenk sein. Ob es Kluge oder Unverständige, Griechen oder Barbaren sind: Wenn er die Fähigkeiten dazu besitzt, "auch die ungesittensten Menschen und die idiotai[238] zu bekehren, so ist es klar, daß der christliche Lehrer auch auf eine solche Sprache bedacht sein muß, die gemeinverständlich ist und aller Ohr zu fesseln vermag. Wer aber die idiotai[239] als ἀνδράποδα, die nicht imstande sind, die richtige Abfolge der Satzteile und der wohlgeordneten Gedanken aufzufassen, weit von sich weist und sich nur um die kümmert, die eine wissenschaftliche Bildung besitzen, der beschränkt sein gemeinnütziges Bestreben auf einen recht engen und kleinen Kreis[240]." Origenes handelt aber nach dem Grundsatz: "Die einen brauchen mehr Nahrung, die anderen weniger Nahrung; die Aufnahmefähigkeit ist nicht bei allen dieselbe[241]." Deshalb sind seine Homilien, wie schon mehrfach bemerkt wurde, weniger Zeugnisse seiner hohen Spekulationen, als vielmehr Zeugnisse seiner Fähigkeit, auf Gedanken der simplices einzugehen. Deshalb predigt er seinen Zuhörern nie Dinge, die sie doch nicht erbauen könnten, und deshalb wagt er in seinen "Unterredungen mit der Gemeinde nur dann die schönsten und erhabensten Weisheiten vorzubringen, wenn" er eine "Mehrzahl gebildeter Zuhörer" vor sich hat. Er "verbirgt und verschweigt aber die tieferen Wahrheiten vor simplices, die noch einer solchen Unterweisung bedürfen, die mit bildlichem Ausdruck als 'Milch' bezeichnet wird[242]."

De Faye hat einen Abschnitt seines Werkes diesem Faktum

gewidmet[243]. Er betont, daß die Homilien des Origenes deshalb so populär gewesen seien, weil sie immer klar und schlicht gehalten sind. Er nahm Rücksicht darauf, daß Allegorien, die nicht nach dem Geschmack seiner Zuhörer waren, den Sinn nicht verdunkelten[244]. So kann er sogar in den Homilien zur Genesis und zu Exodus auf den buchstäblichen und historischen Sinn zurückgreifen, wenn er ihn auch im allgemeinen zugunsten des allegorischen opfert[245]. De Faye weist dann nach, daß Hieronymus bei der Übersetzung der neun Homilien zu Jesaja bestimmte Aussagen des Origenes einer Revision unterzog und sie anders übersetzte. So z.B. in der siebenten Homilie[246], wo in typisch origenistischer Weise wahrscheinlich ursprünglich ausgeführt wurde, daß "Jesus Christus nur zu Nutzen der schlichten Gläubigen, der nepioi, parvuli, simpliciores, den Kreuzestod starb. Hier haben wir", so bemerkt de Faye weiter, "einen Gedankengang, den Hieronymus auf keinen Fall zulassen konnte. Also schiebt er einen Satz ein, um zu erklären, daß alle Gläubigen zu den 'Kleinen' zu rechnen sind. Wir beginnen alle auf dieser Stufe. Denn der Tod am Kreuz ist zum Heil aller notwendig[247]."

Ja, Origenes ist so von der Wichtigkeit durchdrungen, seine Lehre nach dem Fassungsvermögen seiner Zuhörer vorzutragen, er ist sich aber auch der daraus entstehenden Schwierigkeiten so bewußt, daß er vor Beginn einer solchen Darlegung erst die Hilfe Gottes anruft[248]. Deshalb ist es an sich richtig, wenn, wie schon gesagt wurde[249], gefordert wird, die Homilien vorsichtig zu gebrauchen, da man in ihnen nicht die ganze Theologie des Origenes findet, sondern nur eine auf den Gebrauch für die große Öffentlichkeit reduzierte. "C'est une sorte de simplification de l'origénisme intégral[250]."

d. Das Negative des Motivs der Anpassung

Der Alexandriner paßt sich also den simplices tatsächlich weitgehendst an. Dies wirkt sich aber in der Praxis so aus,

daß ihnen ein Christentum geboten wird, von dem man nicht nur weiß, daß es nur die *Anfangsgründe der Lehre* enthält, sondern auch, daß es ein *Christentum minder wertvoller Art* darstellt. Wer *sozial* nicht so gestellt ist, daß er sich den ganzen oder halben Tag mit dem Ergründen der göttlichen Weisheiten beschäftigen kann[251], der erfährt eben 'nur' vom Glauben etwas. Origenes sagt, "wir gestehen den Gegnern zu, daß wir die, die nicht alle ihre Geschäfte aufgeben[252] und sich mit der Untersuchung der Lehre befassen können, den Glauben auch ohne Heranziehung der Vernunft lehren, da wir aus Erfahrung wissen, wie förderlich er für die große Menge ist[253]."

Dies mag auch auf den ersten Blick vom Standpunkt der pädagogischen Erfahrung aus gesprochen worden sein. Man braucht auch nur die Schrift gegen Celsus zu lesen, um schon argwöhnisch zu werden, ob er für die, denen es nicht gegönnt ist, sich nur mit der Lehre zu befassen - oder für die, die sonst idiotai sind- nicht bewußt zugleich mit der ψιλῇ πίστει ein Christentum minderer Art predigt. Ja, der Alexandriner gibt sich nicht einmal die Mühe, auf solche Christen "mit Beweisen durch Frage und Antwort einzuwirken", sondern er begnügt sich mit der Erkenntnis, daß der idiotes doch nicht 'vernünftig' ist und es nur bis zur ψιλῇ πίστει bringt[254]. In einem Atem behauptet er, er lehre "nur, was wahr ist und was auch der großen Menge klar zu sein scheint, ihr aber nicht so klar und deutlich ist, wie den wenigen, die die christliche Lehre wissenschaftlich zu betrachten sich bemühen", und gibt doch als Beispiel den heidnischen Gesetzgeber an, der auf die Frage, ob er seinen Mitbürgern die besten Gesetze gegeben habe, antwortete: "Nicht die schlechthin besten, aber die besten, die sie haben konnten[255]."

Von solchem Zitat aus ist dann auch ein Wort zu betrachten wie das von den vielen Wahrheiten: "Man muß sich nicht

wundern, daß, obwohl die Wahrheit eine einzige ist, doch sozusagen viele Wahrheiten aus ihr ausgeflossen sind[256]."

Hier sei ein prinzipielles Wort über die Berechtigung des Motivs der Anpassung gestattet. So kirchlich - pädagogisch dieses Motiv einerseits ist, so ist andererseits doch auch erkennbar, daß es zu einem Relativismus führt. Philosophisch ist solch existentieller Wahrheitsrelativismus[257] haltbar, aber, auf das theologische Gebiet angewandt, führt er zu schwerwiegenden Konsequenzen, über die noch zu sprechen sein wird. Rein pädagogisch gesehen ist es angängig, wenn man meint, auf einer Stufe geringerer Reife könne nur mit einer dieser Stufe entsprechenden Erkenntnis gerechnet und dürften daher höchste Wahrheiten nicht mitgeteilt werden, sondern andere Wahrheiten, die dann eben für diese Stufe 'die' Wahrheit an sich bedeuten. Richtig war es, wenn Origenes in Analogie zum philosophischen Unterricht forderte, daß "die im Leben stehenden Menschen bei den Sinnen und dem sinnlich wahrnehmbaren Dingen anheben müssen, wenn sie zum Wesen des Geistigen aufsteigen wollen, daß sie aber beim Sinnlichen nicht stehenbleiben dürfen[258]." Aber dies wurde gesagt, um eine allgemeine und spontane Gotteserkenntnis der Heiden abzuwehren, die Gott durch Analogien oder Analysen allein erkennen zu können glauben[259]. Wenn aber diese Methode vom praktisch-philosophischen auf das theologisch-dogmatische Gebiet in dem Sinne angewandt wird, daß es nicht nur "den Weg, die Wahrheit und das Leben", sondern viele Wahrheiten gibt, dann ist das unkirchlich gedacht. Die an sich richtige Methode - das Motiv der Anpassung - durfte nicht zur Lehre werden. Dazu ist sie aber durch Origenes gemacht worden, indem er von ihr aus zu Folgerungen kam wie der 'niedrigeren Erkenntnisstufe', die der Logos als geschichtlicher Jesus annahm, oder der Unterwertigkeit der ψιλὴ πίστις. Ehe wir darauf zu sprechen kommen, muß noch

auf die Zusammenhänge zwischen Anpassung und Esoterismus hingewiesen werden.

9. Der Esoterismus des Origenes

Der Esoterismus des Origenes ist, wie von vornherein festgehalten werden soll, die Frucht seiner allegorischen Methode der Schriftauslegung und äußert sich vor allem dort, wor es sich darum handelt, den simplices den buchstäblichen oder historischen Sinn zuzuweisen, während den Vollkommenen der pneumatische Sinn vorbehalten bleibt. Nach außen erweckt es den Anschein, als ob sich Origenes in pädagogischer Weisheit den Unvollkommenheiten der simplices anpaßt und auf ihre Schwächen eingeht, wenn er sie sich mit dem historischen Sinn bescheiden läßt. Wie ist es nun aber in Wirklichkeit damit bestellt? Die esoterische Beschränkung des Verständnisses von Texten auf die in besondere Geheimnisse Eingeweihten war Origenes von den hellenistischen Mysterienreligionen her bekannt. Auch dort hat, wie schon im Kapitel über die Gnosis kurz bemerkt, die Allegorese in Verbindung mit der Arkandisziplin gestanden, ja, Allegorie und Mysterium waren eng miteinander verbunden[260]. Es wurde schon auf eine Stelle in Rom Co 8,12 hingewiesen, wo sich Origenes auf Paulus beruft, der gewisse Worte der Schrift "wie ein Geheimnis behandelt" wissen wollte, das "nicht wahllos imperfectis et minus capacibus" vorgetragen werden dürfe[261]. Nicht nur mit einer Forderung des Apostels, sondern mit einem apologetischen Grund motiviert der Alexandriner etwas, was sich als ganz offenbarer Esoterismus im Stile der hellenistischen Mysterien zu erkennen gibt: "Dies war es, was verborgen bleiben sollte und nicht in die Öffentlichkeit gebracht - aber die Häretiker zwingen uns, die zu verbergenden Dinge offenbar zu legen - , denn sie sind nützlicherweise verdeckt vor denen, die noch dem seelischen

Alter nach 'Kinder' sind, die der Furcht bedürfen, . . . damit sie die Güte Gottes nicht verachten[262]."

Der christliche Lehrer muß sich beim Unterricht danach richten, daß der Hl. Geist auch nicht wollte, daß gewisse Dinge "öffentlich und sozusagen unter die Füße der Unerfahrenen zertretbar dalägen", und daher vielmehr für Dunkelheit und Verhüllung sorgte[263]. So wird der christliche Lehrer schließlich den simplicibus oder minus capacibus gegenüber zu einem Wahrer der Arkandisziplin[264]. Ein wahrer Priester hat darauf zu achten, daß er das Verhüllte nicht offen zeigt, bei den inferioribus, id est imperitioribus, würde anderenfalls Verwirrung entstehen und er zum Mörder werden[265]. Eine ähnliche Schärfe ist fühlbar, wenn Origenes es direkt eine Sünde nennt, falls man die verborgenen Worte nicht verbirgt, vor wem man es soll[266].

Um es noch einmal zu betonen: Im Grunde ist es ein sichtbares Interesse an den simplices, das den Alexandriner leitet. Aus der Erkenntnis, daß sich die simplices vornehmlich mit dem historischen Sinn begnügen, oder, wenn sie allegorisieren, es in falscher Weise tun, erwächst dann - selbstverständlich untrennbar verbunden mit seinen Anschauungen von wahrer Gnosis - die Praxis, den schlichten Christen überhaupt die Allegorese vorzuenthalten. Da die Allegorese aber nach seiner eigenen Meinung für die wahre Erkenntnis zutiefst notwendig ist, aus ihr auch allein ein höherer Glaube entstehen kann, wird den simplices eine andere, unterwertige Lehre geboten unter dem Motto der Anpassung, während in Wirklichkeit das esoterische Moment, die Wahrung der Arkandisziplin, eine Rolle spielt. Origenes sagt den simplices wiederholt - namentlich in den Homilien bei der Besprechung des Theodizee-Problems - : Damit ihr nicht den Mut verliert, muß es in der Auslegung Geheimnisse geben,

die verborgen bleiben, denn der Menge der Gläubigen hat Gott mit gutem Grunde alles verborgen[267].

Das Motiv ist nach außen hin die Pädagogie, tatsächlich aber der Esoterismus: "Wir betrügen die Kinder, die Kindliches fürchten, damit die kindliche Unerzogenheit weiche ... Aber wir alle sind Kinder vor Gott und bedürfen der Kindererziehung. Damit schont uns Gott, wenn er uns betrügt, wenn wir auch des Betruges vor der Zeit nicht wahrnehmen, damit wir nicht etwa, die Kindheit überspringend, statt durch Betrug, durch die Wahrheit selbst erzogen werden müssen[268]." Der Unterschied zu einem Esoterismus, wie ihn im gewissen Sinne auch Jesus vertrat (Mk 4,10 ff), ist offensichtlich. Das Geheimnis vom Reiche Gottes ist im Gleichnis die gerade von den Verständigen nicht faßbare Niedrigkeit des Reiches, das sich eben in seiner Verhülltheit offenbart, nämlich im Kreuz. Wer als Jünger aus der Masse der Hörenden dem Rufe Gottes Folge leistet, wer sich als 'Herausgerufener' versteht und das Wort der Offenbarung gehorsam aufnimmt, ist nicht wie die Nicht-hören-Wollenden von den Geheimnissen des Reiches ausgeschlossen. Jesus überläßt ihn nicht sich selbst, sondern hilft ihm (Mt 13,12). Der Ruf ergeht an alle, aber nur wer ihn hören will im Gehorsam, dem ist die Erkenntnis gegeben. Jesus gebraucht die Parabel, weil sie ihm die der Verborgenheit der Offenbarung adäquate Form ist.

Das Mysterium bei Origenes ist gerade nicht von den Unverständigen, sondern von den Verständigen schaubar. Über die Allegorie führt der Weg zur Erkenntnis, während in den Evangelien der Weg über Jesus, der selbst der in der Verborgenheit Erschienene ist, zum Gleichnis führt. Bei Jesus bringt die Deutung zum Gleichnis nichts Neues hinzu. Bei Origenes verleiht erst die Deutung des Textes das Wissen, und das Wissen ist geheim, d.h. den simplices verschlossen. Bei Jesus gibt es nur eine Wahrheit, nur den 'Verstock-

ten ist sie nicht zugängig. Origenes kennt eine Wahrheit für die simplices und eine andere, höhere für die Verständigeren. Diese Wahrheit vor die simplices zu bringen, ist Sünde[269] und gefährlich[270].

10. Schichtung bei der ψιλὴ πίστις der simplices – Stufung beim κυρίως πιστεύειν der Katechumenen

Wie zur wahren Gnosis ein geistiges Erfassen der Schriftworte und die allegorische Auslegung gehört, so gehört zur wahren Erkenntnis Christi, daß man ihn als den himmlischen Logos und nicht als den irdischen Jesus von Nazareth versteht. Die Metamorphosis Christi kommt dem Fassungsvermögen jedes Einzelnen nach: "Der Jesus der Evangelien wird von denen, die nicht durch aufsteigende Werke und Gedanken auf den hohen Berg der Weisheit emporsteigen, in der einfältigen Weise[271] und, wie man sagen kann, 'dem Fleische gemäß' erkannt; . . . andererseits wird er von den Aufsteigenden 'nicht mehr nach dem Fleische', sondern durch die Gesamtheit der Evangelien theologisch als Geist verkündet und 'in der Gestalt Gottes' durch ihre Erkenntnis angeschaut[272]."

Der Glaube an den Jesus der Evangelien, an seine Menschheit, stellt die unterste Stufe der Vollkommenheit dar. Wie es beim Tempel Stufen zum Allerheiligsten gibt, so auch in dem Verständnis Christi. Er ist auf allen Stufen anzutreffen und in seiner Gesamtheit so der Soter, aber die erste und unterste Stufe ist seine Menschheit[273]. Der Anfang ist der Glaube an das menschliche in Christus, die nächsten Stufen des Glaubens sind der Glaube an Christus, den Logos, an Christus, die Weisheit, an Christus, die Wahrheit und an Christus, die Gerechtigkeit[274]. Und als Menschen vor allem sahen ihn die simplices. τὸ ἀλῆθες

τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων will nichts wissen als Jesus Christus, den Gekreuzigten (1. K 2,2)[275]. So ist schließlich Jesus den Kreuzestod nur für die simplices gestorben[276].

Es ist richtig, wenn Völker hervorhebt, die auch von Harnack vertretene[277] Ansicht, "daß der geschichtliche Jesus für Origenes nur einen vorübergehenden Wert gehabt habe und für die Höhen des inneren Lebens überflüssig sei", sei irrig[278]. So sei z.B. die "origenistische Brautmystik", an deren Herausstellung Völker ja wesentlich liegt, nur zu verstehen, wenn man bei allen Ausführungen über den Logos und sein Verhältnis zur Seele immer das Bild des Gekreuzigten mit im Auge behalte. Auch für den Pneumatiker habe das Kreuz Bedeutung[279]. "Origenes hat eben beides, und er kann das eine oder das andere je nach Belieben in den Vordergrund treten lassen oder verschweigen, wie es der jeweilige Zusammenhang, bzw. der auszulegende Bibeltext erfordert. Nie hat man in einer Stelle oder einer Schrift den ganzen Mann[280]."

Nun glaube ich nicht, daß die Dinge so einfach liegen. Man kann schon die Worte einer Stelle so nehmen, wie sie gesagt sind, wenn man berücksichtigt, daß Origenes eben 'schichtet' und den simplices einen unterwertigen, nicht vollständigen Glauben zuweist und anderen Christen, die Vollkommene werden können, einen höheren. *Er ist Gnostiker, d.h. er 'schichtet'. Er ist aber auch und vor allem kirchlicher Gnostiker, der will, daß jeder das Heil erlangt, der das Heil auch den simplices auf ihrer Schicht zuspricht.* Deshalb redet er zu ihnen so wie sie es verstehen und zu den anderen Gläubigen, die auch noch nicht Vollkommene sind, so wie es ihnen gemäß ist[281]. Wenn er sagt, der Christ dürfe bei dem geschichtlichen Jesus Christus nicht stehenbleiben, so hat er das Heil aller Christen im Auge. Wenn er aber gegen Heiden und gebildete Christen

die ecclesia vertritt, zu der auch die simplices gehören, weiß er ihrem schlichten Glauben das Wertvolle abzugewinnen und zu vertreten. Dies mag auch über die ψιλὴ πίστις im allgemeinen gesagt sein.

Ergänzend ist noch nachzutragen, was sich außer der Christusvorstellung, der Lösung des Problems der Theodizee und der Beschränkung auf den historischen Schriftsinn als ψιλὴ πίστις der simplices erweist. Zur ψιλὴ πίστις gehört, daß sie sich auf etwas S i c h t b a r e s richtet, z.B. wird sie auf Grund von Wundern erweckt[282]. Dies geht so weit, daß auch die Parusie durchaus urchristlich als sichtbar werdende Wiederkunft des irdischen Christus aufgefaßt wird. Irenaeus dachte sich noch "die Ankunft des Erlösers in Herrlichkeit an einem Ort[283]." Origenes ist das zu materialistisch. Er deutet die endzeitliche Ankunft mystisch: Mt 24,42 bezieht der simplicior auf die zweite Ankunft des Logos in der menwchlichen Seele[284]. Überhaupt ist die ganze Lehre von den letzten Dingen für die simplices nicht faßbar. Der wissenschaftlich gebildete Christ hat seinerseits die Aufgabe - falls das Ende dieser Welt und das Gericht eintreten - "die christliche Lehre mit mannigfaltigen Beweisen zu begründen, die teils den heiligen Schriften entnommen, teils Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung sind." Der haplousteros[285] aber kann ja solchen kunstvollen Ausführungen über die Weisheit Gottes sowieso nicht folgen. Er darf sich am αὐτῷ ἔφα Gottes und des Erlösers begnügen und sich ihm vertrauensvoll hingeben[286].

Den simplices wird, das zeigt sich immer wieder, die ψιλὴ πίστις direkt nolens volens überlassen. Man könnte hierbei auf den relativen Determinismus des Origenes als Beweggrund hinweisen, mehr aber noch darauf, daß es ihm darauf ankommt, jedem das Heil auf seiner Stufe zukommen zu lassen. So heißt es, die haplousteroi[287] sollten das Abendmahl als Eucharistie, die Verständigen als Verheißung der Ernährung

durch das göttliche Wort auffassen[288]. Wenn Paulus sagt, der Schwache könne nicht jede Nahrung vertragen (R 14,2), so heißt das nach Mt 4,4, daß der Unvollkommnere sich mit "einfacheren Lehren[289], die ihm nicht gerade Stärke verleihen, begnügen muß[290]." Lieber ist es Origenes, wenn jemand "infolge seiner haplotes[291] die kräftigeren und bedeutenderen Glaubenssätze nicht erfaßt" und bei einer "ungeschickten und einfachen Bewirtung[292] sein reines Gewissen und die rechte Lehre behält, als daß ein Scharfsinniger sich wider die Erkenntnis Gottes erhebt (2. K 10,5)[293]." Schon im Interesse der Moral der großen Menge der Gläubigen ist es besser, sie glaubt weiter ἀλόγως[294] und lebt frei von Lastern, indem sie aus ihrem Glauben, daß Gott die Bösen straft und die Guten belohnt, Nutzen zieht. Denn von einer gründlichen Prüfung der Glaubenssätze hat die Menge im allgemeinen nicht einmal so viel wie von ihrer ψιλὴ πίστις[295].

Zwischen der ψιλὴ πίστις und dem Erkennen ist eben ein großer Unterschied: "Ein anderes ist es, Gott zu erkennen, ein anderes, ψιλῶς an Gott zu glauben. *Ein großer Unterschied* besteht aber zwischen Erkennen beim Glauben und Glauben allein[296]." Deshalb ist letztlich das Prinzip der fortlaufenden Stufungen, so könnte es jetzt scheinen, bei Origenes höchst problematischer Natur? Gewiß, es ist alles bei ihm auf ascensiones ausgerichtet. Aber Origenes gesteht Fortschritte nur den - allgemein gesprochen - Anfängern im Glauben zu. Den simplices aber sind trotz der Einsicht, es müsse auch im Glauben Fortschritte geben, gewisse unüberwindliche Hindernisse von Gott selbst gesetzt. Wenn Celsus dem Alexandriner vorwirft, die "Christen erniedrigen sich in unwürdiger und unanständiger Weise, auf den Knien im Staube liegend und kopfüber hingeworfen, mit dem Gewand der Unglücklichen bekleidet und mit Staub haufenweise bedeckt", so wird ihm entgegnet, in ihrer Einfalt[297] erfassen manche Christen nicht die wahre Lehre von der Demut; "man darf nicht unserer Lehre schuld geben, sondern muß es der

Einfalt[298] der Leute zugute halten, die sich zwar das Bessere vornehmen, es aber wegen ihrer geringen Einsicht[299] nicht erreichen[300]." Weil Origenes diese Erkenntnis hat und diese Schranke für die simplices tatsächlich besteht, kann man allerdings nicht mehr von einem allgemeinen, jedem Christen möglichen Fortschritt sprechen, der auch von der ψιλὴ πίστις aus möglich wäre[301]. *Von ihr aus gibt es tatsächlich keine Aufwärtsentwicklung.* Sie gibt es auch vom Glauben aus, aber jener Glaube ist ein anders gearteter als die ψιλὴ πίστις. Wer nur sie hat, der kann, wenn es nicht anders geht, dabei bleiben und selig werden, ja, er *darf* noch nicht einmal erforschen, was über das Geschriebene hinaus ist", da er sich dem lebendigen Wasser Jesu nicht angeglichen hat[302].

Der Glaube der simplices ist völlig anders als der der Verständigeren. Origenes erläutert dies, indem er den Glauben der haplousteroi[303], der "Schafe Christi" (Joh 10,2 ff), mit dem Trinken der Herden Jakobs und dem Glauben derer, die nach der Schrift weise sind, mit dem Trinken Jakobs und seiner Söhne vergleicht: ἄλλως δὲ καὶ ἁπλούστερον ... τὰ θρέμματα αὐτοῦ, ἄλλως δὲ παρὰ τὸν Ἰακὼβ καὶ τοὺς υἱοὺς καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ[304]. Oder er vergleicht den simplex mit Lot, der "erat ergo medius quidam inter perfectos et perditos[305]", der aber longe inferior erat ab Abraham, dem Typ des Pneumatikers: "Non enim capiebat Lot meridianae lucis magnitudinem; Abraham vero capax fuit plenum fulgorem lucis excipere[306]."

Wenn Origenes also von Stufungen und ascensiones spricht, dann meint er nie, der Glaube der simplices, die ψιλὴ πίστις, könne sich weiterentwickeln bis zur gnostischen Schau, sondern er hat dann den im Auge, dessen Weiterentwicklung er überhaupt für möglich hält. Das kann *auch* ein "Kleiner" oder ein "Kind im Glauben" sein, ein Kate-

Einfalt[298] der Leute zugute halten, die sich zwar das Bessere vornehmen, es aber wegen ihrer geringen Einsicht[299] nicht erreichen[300]." Weil Origenes diese Erkenntnis hat und diese Schranke für die simplices tatsächlich besteht, kann man allerdings nicht mehr von einem allgemeinen, jedem Christen möglichen Fortschritt sprechen, der auch von der ψιλὴ πίστις aus möglich wäre[301]. V o n i h r a u s g i b t e s t a t s ä c h l i c h k e i n e A u f w ä r t s e n t - w i c k l u n g . Sie gibt es auch vom Glauben aus, aber jener Glaube ist ein anders gearteter als die ψιλὴ πίστις. Wer nur sie hat, der kann, wenn es nicht anders geht, dabei bleiben und selig werden, ja, er d a r f noch nicht einmal erforschen, was über das Geschriebene hinaus ist", da er sich dem lebendigen Wasser Jesu nicht angeglichen hat[302].

D e r G l a u b e d e r s i m p l i c e s i s t v ö l l i g a n d e r s a l s d e r d e r V e r s t ä n - d i g e r e n . Origenes erläutert dies, indem er den Glauben der haplousteroi[303], der "Schafe Christi" (Joh 10,2 ff), mit dem Trinken der Herden Jakobs und dem Glauben derer, die nach der Schrift weise sind, mit dem Trinken Jakobs und seiner Söhne vergleicht: ἄλλως δὲ καὶ ἁπλούστερον ... τὰ θρέμματα αὐτοῦ, ἄλλως δὲ παρὰ τὸν Ἰακὼβ καὶ τοὺς υἱοὺς καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ[304]. Oder er vergleicht den simplex mit Lot, der "erat ergo medius quidam inter perfectos et perditos[305]", der aber longe inferior erat ab Abraham, dem Typ des Pneumatikers: "Non enim capiebat Lot meridianae lucis magnitudinem; Abraham vero capax fuit plenum fulgorem lucis excipere[306]."

Wenn Origenes also von Stufungen und ascensiones spricht, dann meint er nie, der Glaube der simplices, die ψιλὴ πίστις, könne sich weiterentwickeln bis zur gnostischen Schau, sondern er hat dann den im Auge, dessen Weiterentwicklung er überhaupt für möglich hält. Das kann a u c h ein "Kleiner" oder ein "Kind im Glauben" sein, ein Kate-

chumene. Ein Kind Gottes, das aus Gott ist und seine Rede
hört, ist nicht ἁπλούστερον πιστευόντων 307), sondern kann
schon schärfer durchschauen und versteht die Taten der Got-
tesfurcht. Die anderen aber verbleiben in dem Zustand, bevor
sie noch Kinder Gottes sind, in dem der Furcht[308]. Das
"Kind im Glauben" ist also entwicklungsfähig[309]. Es bringt
andere Vorbedingungen mit als die simplices sie besitzen
und k a n n sich daher nicht allein, sondern m u ß sich
sogar weiterentwickeln und fortbilden.

In diesem Sinne sind die peregrationes animae zu ver-
stehen, über die am Beginn des Kapitels gehandelt wurde.
Es zeigt sich auch jetzt noch einmal das doppelte Gesicht
des "Motivs der Anpassung": Origenes paßt sich in seiner
Verkündigung den Unmündigen beider Arten, dem simplex und
dem, der ein "Kind im Glauben" ist, an. Er lehrt den einen
aber einen Glauben "ohne Heranziehung der Vernunft" und er-
läutert ihn auch nicht durch Frage und Antwort, während er
den anderen, die er zur Vollkommenheit vorbereiten will und
die ihrer fähig sind, "von Zeit zu Zeit einiges Spärliche
über die verborgenen Geheimnisse, damit sie Sehnsucht nach
höheren Dingen fassen", mitteilt[310]. Aber auch sie bekommen
zunächst, "solange die Seele noch klein ist und unvollkommen
und unter Aufsicht gestellt . . . , nur 'Gleichnisse'[311]",
können aber dann weitergelangen: zunächst in den "'Schatten'
des 'Lebens' und in den 'Schatten' der 'Wahrheit', . . . um
dann später . . . 'Angesicht zu Angesicht' einzusehen[312]".
Sie müssen auch bei den Anfangsgründen - beim Glauben - be-
ginnen, sie gründlich durchnehmen, auf sie den größten Wert
legen, nur "nicht in der Weise stehenbleiben, daß" sie "sie
wie beim Beginn" schätzen, "sondern hindurchschreitend zur
Vollkommenheit dankbar bleiben . . . der Einführung als
einem Ding, das in seinem Beginn nützlich war[313]." Den ha-
plousteroi als dem "Israel nach dem Fleisch"[314] sagt er,
sie könnten auch auf ihrer a u g e n b l i c k l i c h e n

Stufe stehenbleiben und stellt sich auf die entsprechende Höhenlage des Glaubens ein, den anderen macht er die rastlose Weiterentwicklung zur Pflicht; aber der Ausgangspunkt auch für letztere ist der Glaube, nur nicht die ψιλὴ πίστις von der Schicht der simplices, sondern ein anderer Glaube, der zwar auch "kindlich" ist, aber dennoch entwicklungsfähig. Wenn man genug Zeit für ihn aufwenden kann, den Willen hat oder scharfsinnig ist[315] und an sich arbeitet, kann er zur Schau werden. Er bleibt aber stets wertvolle Grundlage: "Quotiescunque autem intelligimus, a fide nostra habemus ut intelligamus[316]". Dieser Glaube ist ein "heiler Glaube, der vollkommen ist und dem nichts fehlt, und der ist es, von dem gesagt ist, daß er 'alles essen kann', das heißt alles fassen kann[317]."

Um es noch einmal zu formulieren: Die Gnosis steht immer höher als jeder Glaube[318]. Es gibt aber zwei Typen des Glaubens, die ψιλὴ πίστις , die Endstadium des simplex ist, und die , die Grundlage und Durchgangsstadium ist und zusammen mit der πίστις die höchste Schau ergibt[319]. Die ψιλὴ πίστις reicht aus für die simplices, sie ist dem Glauben εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ vergleichbar; der Glaube, der der Ergänzung durch die Gnosis bedarf, ist ein Glaube εἰς αὐτόν , er ist Ausgangspunkt für die ascensiones. Die ψιλὴ πίστις bleibt bei dem Zeugnis des Täufers und den Wundern Jesu stehen, der andere Glaube ist ein "bedrängter" und "enger Weg"[320]. Der von der ψιλὴ πίστις unterschiedene Glaube ist ein κυρίως πιστεύειν. Während das Merkmal der ψιλὴ πίστις der wörtliche Schriftsinn ist, wird von diesem Glauben die Einsicht in den verborgenen Schriftsinn erwartet[321]. Die ψιλὴ πίστις ist Autoritätsglaube, das κυρίως πιστεύειν prüfender Glaube[322]. Von dem κυρίως πιστεύειν aus geht es aufwärts, und der "Fortgeschrittene" kann den "tiefer Stehenden" das Licht Christi mitteilen, das er schließlich unvermittelt empfängt, wenn er zur Elite der Gläubigen gehört.

Zwei Stellen mögen diese Schichtung zwischen ψιλὴ πίστις und κυρίως πιστεύειν noch einmal charakterisieren: "Ich sehe, es gibt z w e i S o r t e n v o n M e n s c h e n , die sich vom Glauben leiten lassen und nach dem Heil eilen: zur einen gehören die, die, vom Wunsch der himmlischen Versprechen entflammt, sich mit großem Eifer anstrengen und mit der größten Sorgfalt, um nicht ein kleinstes Stückchen des Glücks zu verlieren: sie wünschen nicht nur, die Seligkeit zu erlangen und zur Zahl der Heiligen zugelassen zu sein, sondern auch in Gegenwart des Herrn und immer mit ihm zu sein. Die anderen sind die, die auch auf das Heil abzielen, aber die weniger durch die Liebe zu den Seligpreisungen oder den Wunsch der Versprechungen entflammt, als durch diese Aussicht, die vor ihren Augen ist, und die sagen: e s g e n ü g t m i r , wenn ich nicht in die Hölle komme; es genügt mir, nicht in das ewige Feuer geschickt zu werden; es genügt mir, nicht in die äußersten Finsternisse geworfen zu werden[323]." "Wir haben oft gesagt, daß die Christen einen doppelten Kampf zu bestreiten hätten. Für die Vollkommenen, für die, die wie Paulus in Ephesus sind, sagt der Apostel selbst: sie haben nicht gegen Fleisch und Blut zu kämpfen (Eph 6,12), sondern . . . Die inferiores aber und die, die noch nicht vollkommen sind, müssen gegen das Fleisch kämpfen und das Blut. Sie kämpfen noch gegen die Tücken und die Schwächlichkeiten des Fleisches[324]."

So zeigt das Motiv der Anpassung - die ψιλὴ πίστις als Heilsgenügsamkeit, entsprechend etwa der fides implicita späterer Zeit - eine Bestätigung der gegebenen Schichtung, jedoch wird der gnostische Kontrast durch die Einführung des κυρίως πιστεύειν und das Motiv der peregrationes animae in Stufen gemildert. Dieser Glaube ist zur Weiterentwicklung fähig. Ziel ist dem Origenes als Mann der Kirche aber das Heil aller - wobei er als gnostisch-griechisch gebildeter Christ allerdings zwischen ψιλὴ πίστις und zur Gnosis entwicklungsfähigem Glauben 'schichtet'.

D. Wertung der simplicitas und der simplices bei Origenes unter kirchlichen Gesichtspunkten

11. Die Begründung in der Schrift

"Audiunt prudentes, audiunt simplices quique: 'sapientibus' enim et 'insapientibus debitor' est doctor ecclesiae[325]." Das ist die Devise des k i r c h l i c h e n Gnostikers Origenes. Seine Stellung zur Kirche ausführlich darzustellen, ist hier nicht der Ort, wohl aber muß gesagt werden, daß seine Stellung zu den simplices und zur simplicitas der christlichen Lehre nicht verstanden werden kann, wenn man übersieht, daß er sich als 'wahrer Gnostiker' ausdrücklich zur Kirche bekannt hat: "Ich möchte ein Mann der Kirche sein und nicht nach irgend einem Gründer einer Häresie, sondern nach Christi Namen benannt werden und diesen Namen tragen, der auf Erden benedeit ist, und es ist mein Begehren, so der Tat als dem Geiste nach ein Christ genannt zu werden[326]."

Dies Wort, das Balthasar als Motto an die Spitze seiner Auswahl gesetzt hat, ist einem anderen an die Seite zu stellen, das wörtlich an das cyprianische "salus extra ecclesiam non est" erinnert: "Keiner mache sich etwas vor, keiner täusche sich selbst: außerhalb dieses Hauses, das heißt a u ß e r h a l b d e r K i r c h e , w i r d n i e m a n d g e r e t t e t[327]." So ist es erklärlich, daß Origenes trotz der Schichtung zwischen simplices und verständigeren Christen die Notwendigkeit einer Anpassung an die Fassungskraft der schlichten Gläubigen empfindet. Von vielen dieser Christen hatte er auch Beispiele von standhaftester Treue gegenüber ihrer Kirche gehört, die sich in Verfolgungen und täglichen Anfeindungen äußerte. Er wußte, daß sie dieser Kirche die Treue bewahrten und unverrückbar an ihrem Glauben an den Schöpfergott festhielten[328]. Deshalb nehmen sich nicht nur die Lehrer, die die "Lippen" Christi sind[329], sondern auch die verständigeren Christen der haplousteroi

an, wie die Väter der nepioi[330]. Besonders in der gegen Celsus gerichteten Schrift verteidigt er die simplices, weil "die haplousteroi und leicht zu täuschenden Leute leicht von der gesunden Lehre abwegig" gemacht werden könnten[331] und weil er ihren schlichten Glauben der Überheblichkeit und Vielgötterei der griechischen Gebildeten gegenüberstellen kann[332].

Im Kampf gegen das philosophisch gebildete Heidentum und die außerkirchlichen Gnostiker weist Origenes nun auch der simplicitas des Glaubens einen Platz zu, wie es eben nur ein Seelsorger kann. Vorbild für die Belehrung der simplices ist ihm Christus selbst, der "ein Heiland aller Menschen und besonders der Gläubigen (1. Tim 4,10), mögen sie nun scharfsinnige Geister oder haplousteroi[333] sein, ist[334]." Seine Worte bekehren bis auf den heutigen Tag haplousteroi[335], bäurische Leute und idiotai[336], aber auch "nicht wenige von den Gebildeten, die imstande sind, in die Verhüllung der scheinbar einfacheren[337] Ausdrücke hineinzuschauen, welche in sich, wie man sagen darf, etwas Geheimnisvolles umschließt[338]." Er hat "in seiner übergroßen Liebe zu den Menschen den höher Gebildeten ein Wissen von Gott verliehen, das die Seele über die irdischen Dinge emporzuheben vermag, während er sich auf der anderen Seite ebenso auch zur schwächeren Fassungskraft ungebildeter Männer[339] und einfacher Frauen[340] und Sklaven und überhaupt aller derer herabläßt, die von niemand als nur von Jesus allein darin unterstützt werden, daß sie, soweit als möglich, ein sittliches Leben nach Lehrsätzen über Gott, die sie zu begreifen fähig waren, führen können[341]."

Christus ist also der Pädagoge, der sich jeder Fassungskraft anpaßt; den Gebildeten verleiht er ein Wissen von Gott, den simplices - die Frauen nennt er übrigens die "schlichteren", die Männer die "ungebildeten"! - relativ leichte Lehrsätze zur Führung eines sittlichen Lebens! Er hat sich ja

selbst nicht von vornherein das Wissen der Großen, sondern das der Geringeren und Kleineren angeeignet. Er siegte durch die simplices über die Weisen: "Das ist Christi größter Sieg: Durch die Törichten, das heißt durch die Einfachen, die Weisen besiegt und beschämt zu haben. Denn die größte Beschämung für Weise ist es, von Einfachen besiegt zu werden[342]." Nicht dem, der mit größter Kraft weniger als er könnte leistet, sondern dem, der mit ganzer Kraft das Geringere tut, gilt Christi Lob, wie man an dem Scherflein der Witwe sieht, die ἁπλούστερον περὶ τῶν θείων φρονοῦσα [343] und diesen Einsichten gemäß lebte.

Und Jesus hatte sich nicht mit Weisen, sondern mit simpliciores[344], mit idiotai[345] umgeben, "die dann entsprechend der Hinneigung ihres freien Willens zur Aufnahme des sittlich Guten viel empfänglicher wurden[346]." Sie wurden wohlgemerkt nur zum "sittlich Guten empfänglicher": Liegt nicht hierin eine Bestätigung des bisher ausgeführten, daß die simplices nie wirklich Vollkommene, also Pneumatiker, werden können, sondern nur den Weg der sittlichen Tugenden zu gehen brauchen, um mit der ψιλῇ πίστις und den rechtschaffenen Taten selig zu werden?

Origenes verfehlt auch nie, bei passenden Gelegenheiten auf die einfache[347] Sprache der Schrift hinzuweisen: "Die Redeweise der Männer, die zugleich einfacher[348] und sachlich und mit Berücksichtigung der großen Menge gelehrt und geschrieben haben, hat einer viel größeren Anzahl von Menschen Nutzen gebracht" als die schöne Sprache Platos oder der Stilkünstler[349]. Namentlich weist er auf Paulus hin, der große Gedanken mit schlichten Worten[350] ausgesprochen habe. So zeigt sich auch hier wieder das 'Motiv der Anpassung', z.B. wenn die Genesis auf "die große Menge der haplousteroi[351] Rücksicht nimmt, während dies die Verfasser der griechischen Fabeleien nicht beachteten[351]."

E x k u r s

Mt 1o,16 und Mt 5,3 bei Origenes

Eine Betrachtung der simplicitas bei Origenes wäre jedoch unvollständig, wollte sie übersehen, daß die von altkirchlichen Schriftstellern je und je stark beachteten und zur Unterbauung ihrer Anschauung von der simplicitas herangezogenen Schriftstellen, nämlich Mt 5,3 und Mt 1o,16, von Origenes nicht im üblichen Rahmen behandelt werden. Zwar ist auch ihm die Taube das "animal simplex"[353], aber es werden keine Verbindungen zur Simplizität des Glaubens oder gar zu den simplices gezogen. Die Tauben sind selig, weil sie auf dem Altar Gottes geopfert wurden und nun nahe bei ihm sind[354]. Oder es heißt, die Unschuld des avis mansuetae, innocentis et simplicis[355], der auf Jesus niederstieg, solle man nachahmen, denn auch der Heilige Geist sei so mundus et volucris et in sublime consurgens[356].

Bezeichnend ist sein Verständnis des Wortes Mt 5,3. Er wendet es nie auf die simplices an. Er versteht es in allegorischem Sinn (" . . . ita dignius conpleatur illud, quod dictum est . . . 'Beati pauperes spiritu'"[357]). Das Himmelreich werden die erben, "qui verbo dei oboedientes fuerunt ac sapientiae iam hinc capaces se obterantesque praebuerunt, . . . quod dixit in psalmo: 'Et exaltabit te ut hereditas terram[358]'". Also gerade die, die capaces sind, die Weisheit Gottes zu verstehen, sind die 'geistlich Armen'! Aber weil sie sich untergordnet haben, d.h. demütig geworden sind, können sie das Himmelreich erben: "Eilen wir also . . . zu erfüllen, und vor allem dies, was geschrieben steht 'selig sind die Armen im Geiste', damit wir, alle Anmaßung ablegend und die Demut Christi annehmend, dadurch zur verheißenen Seligkeit zu gelangen verdienen[359]."

Geistlich arm ist, sagt Origenes, wer nichts hat. Was bedeutet dies 'Nichts haben' aber? Man hat nicht Gott in der

Erkenntnis und nicht Gesetz noch Propheten - d.h. die Armen des Evangeliums sind die Heiden (τοῦτ' ἔστι τοῖς ἐθνικοῖς τοῖς ἀπίστοις), die nicht den 'pneumatischen' Reichtum besitzen[360]. Das Wort Mt 5,3 ist wie die ganze Bergpredigt nur zu den Jüngern gesagt, denn Jesus stieg auf einen Berg, "wohin die Menge ihm nicht folgen konnte[361], und als er sich gesetzt hatte, kamen seine Jünger zu ihm und er . . . sprach 'selig sind die geistlich Armen'[362]." Zu einer Schar Auserwählter ist dies Wort gesagt. Ja, Origenes stellt es in einen Zusammenhang, in dem er den Unterschied zwischen der 'Menge' und 'den Jüngern' erklärt. Er geht von Mt 14,22 aus, wo es heißt, "Jesus entließ das Volk". Daß diese "Entlassung des Volks" erfolgt, weil nun bei Mt die Geschichte des sinkenden Petrus folgt, die seit je Urbild für den Zweifel am Herrn ist und - um mit Schlatter zu reden - des Petrus "Unfähigkeit zum Glauben" dartun und zeigen will, "wie unmöglich Jesus für den Jünger ist[363]" - dies alles stört den Alexandriner nicht. Er erklärt: "Einige von diesen sind 'Menge' und werden nicht 'Jünger' genannt. Andere aber sind 'Jünger' und sind höherstehend als die 'Menge'[364]." In demselben Sinne deutet und in den gleichen Zusammenhang stellt er Mt 5,3 bei der Behandlung von Mt 23, 1-12, der Strafpredigt wider die Schriftgelehrten und Pharisäer, wo er einleitend ausführt: "Frequenter quidem, maxime autem apud Mattheum, servatur quoniam meliores sunt discipuli Christi ceteris turbis." So seien auch in der Kirche die, welche die göttlichen Lehren "cum dilectione audientes et adfectiosius accedentes ad verbum", zu den Jüngern zu rechnen: "Ceteros autem multos qui non sunt tales, populum esse ipsius." Zu den Jüngern aber und nicht zu der turba ist Mt 5,3 gesagt. "Qui tantummodo credunt et in verbo ascendere non concupiscunt, Christi populus sund, qui autem aemulantes sunt dona meliora et . . . 'sapientiae verbum' student suscipientes, discipuli sunt ipsius[365]."

So dient dem Alexandriner gerade dieses einzigartige Wort Jesu, das von der simplicitas redet, dazu, zwischen Gläubigen höherer und tieferer Art zu 'schichten'. Ja, man könnte dem Origenes mit seinen eigenen Worten schon zurufen: ". . . si doctrina ecclesiastica simplex esset . . . [366]!"

12. Ex cathedra ecclesiae: Positive Wertung der simplices

Kommt Origenes nun trotz der Schichtung zwischen simplices und verständigeren Christen zu einer positiven Wertung der schlichten Gläubigen? Nach allem, was über seine Stellung zur Kirche und zur simplicitas der Schrift usw. gesagt wurde, kann darüber jedenfalls kein Zweifel bestehen, daß er dem Faktum selbst die Berechtigung nicht nur nicht abspricht, sondern es sogar bekräftigt. Auch die Erlösung der haplousteroi ist trotz ihrer ψιλὴ πίστις[367] gewährleistet, denn sie tun ja schon alles, was in ihren Kräften steht, wenn auch aus anderen Motiven als die verständigeren Christen[368]. Der Glaube der schlichten Christen ebenso wie der Glaube der verständigeren Christen hat außerdem nur einen relativen Wert, wenn man ihm zur Seite die vollkommene Schau am Jüngsten Tage setzt. Im Vergleich zu dieser Schau ist auch der vollkommene Glaube, "ist all unser jetziges Glauben Kleingläubigkeit, und im Vergleich zu jenem Wissen wissen wir 'zum Teil Wissende' noch nicht[369]", denn "in diesem Leben . . . haben wir nur einen Entwurf des Wissens, nicht das Wissen selbst[370]." Auch der Gerechte lebt "mehr im Schatten der Tugenden als in den Tugenden selber[371]."

Die simplices sind den Heiden, "die sich als Weise ausgeben" (R 1,22), turmhoch überlegen, da sie die Tugenden der Heiligkeit, Reinheit und haplotes[372] besitzen. Wenn sie auch "teils wegen ihrer ἰδιωτεία[373], teils wegen ihrer haplotes[374], teils weil sie von niemandem zu der vernünftigen Frömmigkeit aufgefordert wurden", keine tiefen Untersu-

chungen angestellt haben, glauben sie doch an den allmächtigen Gott und seinen eingeborenen Sohn, an Gott, das Wort[375]." Ihre Überlegenheit gründet sich darauf, daß sie "aus Gnade reden" und nicht "aus menschlicher Weisheit"! "Nicht selten . . . sind es Männer von geringer Beredsamkeit, die nicht auf schöne Reden bauen, welche mit einfachen und schlichten Worten (verbis simplicibus et incompositis) viele Ungläubige zum Guten bewegen, Stolze zur Demut beugen, den Sündern den Stachel der Bekehrung einfügen. Und das ist gewiß ein Zeichen . . . , daß sie aus Gnade reden[375]."

Auch dem falschen, wenn auch "tieferen" Glauben der Häretiker ist die ψιλὴ πίστις der simplices vorzuziehen: "Die Häretiker sind zwar auf dem 'Wege', aber nicht auf dem 'vom Herrn gelenkten', sondern auf solchen, die vom Bösen verkrümmt werden: sie biegen rechts und links ab, denn sie begnügen sich nicht mit der ψιλὴ πίστις : sie denken zwar tiefer, aber nicht wahrer[377]."

Dieser Gedanke - "das Wenige, das ein Gerechter hat, ist besser denn das große Gut vieler Gottloser" (Ps 37,16) - ist für die positive Wertung, die Origenes den simplices zukommen läßt, wichtig. Er hat ihn breit ausgeführt in der Psalmen-Homilie 3,6, wo er schildert, auf welch mannigfachen Wegen der verständige Mensch zum Wissen zu kommen sucht und, obgleich er alle wissenschaftlichen Disziplinen beherrscht, dennoch nicht das Wollen und den Reichtum Gottes erfährt, sondern zu den Reichtümern gelangt. Der simplex aber, das Kind der Kirche, ist nur erfüllt vom Glauben und der Furcht Gottes. Er ist unbewandert in Rede und Wissenschaft. Deshalb gilt die Mittelmäßigkeit des Gerechten und sein kleiner Glaube, der nur wie ein Senfkorn ist, mehr als die vergängliche Weisheit dieser Welt. Im Vergleich zum Glauben des verständigeren Christen ist die Furcht als Glaubensmotiv zwar zu verwerfen, aber gegen den 'Glauben' des Weltweisen ist diese M i t t e l m ä ß i g k e i t d e s i d i o t e s , der nur an Gott glaubt und ihm fürchtet,

h ö h e r s t e h e n d [378].

Schließlich sei noch auf ein Wort verwiesen, wo Origenes fragt, wenn die Jünger auf Grund von Mt 13,52 Schriftgelehrte sein sollen, wie sie dann Akta 4,13 ἀγράμματοι καὶ idiotai[379] genannt werden können (im Mt Co 10,14)? Wenn sie aber idiotai waren[380], wie können sie dann vom Heiland als sehr weise Schriftgelehrte bezeichnet werden? Die Antwort lautet merkwürdigerweise nicht, "nur Petrus und Johannes waren ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται[381]", sondern "jeder wird ein Schriftgelehrter genannt, der in der Lehre nach dem Buchstaben des Gesetzes gelehrt worden ist, so daß auch ἀγραμμάτοι καὶ ἰδιῶται [382], vom Buchstaben des Gesetzes geleitet, Schriftgelehrte genannt werden können. Die meisten idiotai[383] sehen nicht den tropologischen Sinn, verstehen nicht den Fortschritt der Gedanken in den Schriften, sondern glauben τῷ γράμματι und verteidigen dies, so daß sie als Schriftgelehrte gelten können[384]." Diese Stelle fügt sich den früher dargelegten Anschauungen des Origenes über den Wert der ψιλὴ πίστις als Endstufe für den Glauben der simplices ein und beweist sie noch einmal. Origenes bleibt immer, auch als Mann der Kirche, der Geistesaristokrat, der zwar die "Menschen schwacher Fassungskraft" "zu bessern sucht, so gut er kann", der aber "freilich nicht wünscht, daß die christliche Gemeinde aus lauter solchen Leuten bestehe. "Ich wende mich lieber an die gewandteren und scharfsinnigen Leute, da sie imstande sind, den tieferen Sinn der Rätsel und der dunklen Ausdrücke im Gesetz, den Propheten und in den Evangelien zu erfassen[385]." Hierin zeigt er sich auch als Gnostiker. Der Mann der Kirche aber in ihm weiß, daß das Heil für alle bereitet ist[386], daß die haplousteroi die Erwählten sind[387], daß sie allein noch urchristliche Gewohnheiten und Sitten beibehalten haben[388] und daß bei der Erscheinung Jesu "an den ἁπλούστερον πιστεύοντες [389] überall auf der Erde das Wort erfüllt wird: 'Und an allen Wegen werden sie weiden, und an

allen Straßen ist ihr Weidegrund' (Jes 49,9)."

Die simplicitas würdigt er als Vertreter der ecclesia: "Wenn die Philosophen herbeilaufen, die simplicitas[390] unseres Glaubens verspotten und uns idiotes[391] und imperitos nennen, wende ich mich auch gegen sie und bringe mit der Kraft der wahren Wahrheit die Nebel der falschen und scheinbaren Wahrheit in Verwirrung und zerstöre nicht nur (die Weisheit) 'dieser Welt', sondern auch 'das Prinzip in der Weisheit dieser Welt' -, dann ist vollends 'mein Mund weit aufgetan über meine Feinde[392]'." So kommt Origenes im Interesse der communio sanctorum letztlich fast zu einer Gleichwertigkeit der ψιλὴ πίστις und der verständigen Frömmigkeit: "Der allmächtige Gott nimmt den Glauben der idiotai[393] ebenso wohlgefällig an wie die verständige Frömmigkeit der besser Unterrichteten, wofern nur beide ihre Gebete mit Danksagung zu dem Schöpfer der Welt emporsenden, und zwar durch den, der als 'Hohepriester' den Menschen die reine Gottesverehrung dargetan hat[394]."

Es ist bezeichnend, daß sich bei beiden Alexandrinern, bei Origenes wie bei Clemens, als höchstes Ziel ein Motiv findet, das die gegensätzliche Schichtung aufzuheben scheint. War es bei Clemens die ἀγάπη und die Herzensreinheit, so ist es in gewissem Sinne bei Origenes das Gebet, in dem die letzte Einheit gesehen wird. Doch darf die Bedeutung dieses Motivs - als Hauptmotiv etwa - gewiß nicht überschätzt werden.

Schlußwort

Es liegt nahe, die Geschichte der simplices und den Schichtungsgedanken in der Kirche, damit aber das in der Vorbemerkung angedeutete Problem noch weiter zu verfolgen. Hier kann jedoch nur einiges gestreift werden:

In der offiziellen Kirche kommt der simplicitas von Cyprian ab eine besondere Bedeutung zu[1]. Bei Hieronymus scheint die simplicitas cordis eine Rolle zu spielen, und ebenso ist Chrysostomus mit seinem Vollkommenheitsideal heranzuziehen. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle jeden Kirchenvater über Augustin und Franz von Assisi bis in die Reformationszeit hinein hinsichtlich seiner Stellung zu den simplices, zur simplicitas und zum Schichtungsgedanken zu kennzeichnen; Vf. gedenkt dies in späteren Arbeiten zu tun. Die haplotes wird schließlich in der katholischen Kirche sanktioniert und erscheint als fides implicita. Grundlegend ist die simplicitas für Erasmus, der nicht wie die Gnosis Heilsstufen, sondern Bildungsstufen kennt[2], und für Luther[3]. Der Begriff simplex kann schließlich in eine bloße Demutsformel übergehen, wie es in dem Bekenntnis der ecclesia Anglicana zu Amsterdam 1611 zum Ausdruck kommt: "Et sic per misericordiam dei Christum secundum eius verbum didicimus, agnoscentes tamen nos ipsos simplices et ignaros[4]."

In der vorliegenden Untersuchung wurde die Begriffsgeschichte der simplices nur bis Origenes verfolgt. Welche Ergebnisse können fixiert werden? Eines ist zumindest deutlich geworden: Die außerkirchlichen gnostischen Einflüsse haben es trotz aller bei den Geistesheroen der Alten Kirche vorhandenen evangeliumsfremden Schichtungen nicht vermocht, daß diese die simplices und ihre Belange vollkommen negieren. So groß und bedeutend der Abstand zu der Seligpreisung Jesu Mt 5,3 oft scheinen mag, es bricht auch dann stets das kirchliche

Moment wieder durch und damit die Verantwortung gegenüber den schlichten Gläubigen, oder - um mit den Worten der Vorbemerkung zu sprechen - die Breitentendenz der Kirche wird von der Höhentendenz nie gänzlich überwunden: So bei Ignatius (die Geistträger sind nur in der Gemeinde), Tertullian (defensor simplicitatis et magister simpliciorum), Clemens (die Einheit in der Liebe) und bei Origenes (die Einheit im Gebet). Diese Feststellung ist wichtig, denn zunächst schien es so, als ob das von Jesus aufgestellte große Paradox - "gerade die geistlich Armen erlangen die Seligkeit" - schnellstens der Vergessenheit anheimfallen würde. Nach dem gewaltigen Sturm, den die Gnosis innerhalb der Kirche entfacht hatte, schien jeder Schichtung und Stufung, die dem Evangelium Jesu wesensfremd ist, Tür und Tor geöffnet zu sein. Aber so wie die schichtungsschöpferischen Systeme, die Stoa und die Gnosis, schon selbst 'mildernde' Stufen einbauen, so ist es dann auch bei den kirchlichen Theologen: Tertullian will belehren, Clemens will schließlich doch die Hemmungen der simplices beseitigen und Origenes begnügt sich mit einem 'laissez faire, laissez aller'. Hierbei ist auch das 'demokratische' 'Motiv der Anpassung' zu erwähnen, das sich gleichfalls als Entgegenkommen der kirchlichen Geistesaristokraten gegenüber den simplices erweist und das sich nicht nur bei Ignatius, Tertullian, Clemens und Origenes findet, sondern auch schon in der Gnosis.

Dennoch darf nicht übersehen werden, daß sich der Schichtungsgedanke in allen zu Wort kommenden Systemen - am wenigsten bei Tertullian - immer wieder durchsetzt. Die von Plato und Aristoteles begonnene und von Jesus unterbrochene Reihe wird von Paulus wieder auf christlichem Boden in den Ansätzen neu begonnen. In der Zeit der gnostischen Schichtungen taucht bei den sonst schichtungsfremden Apostelakten die Schichtung Kleriker - Laien auf. Die Gnosis selbst sieht in Paulus nicht den Mann der Kirche, der die Glaubenserkenntnis für a l l e geoffenbart wissen will, sondern den Gnostiker, der in Pneumatiker und Psychiker schichtet. Die kirchlichen Theologen zur Zeit der Gnosis stufen dann mehr als daß sie schichten:

Ignatius stuft zwischen nepioi und teleioi, für Justin steht der νουνεχής höher und bei Irenaeus ist sogar eine Statik des Glaubens und ein Sichbescheiden auf das Bekenntnis zu beobachten. Dann ist aber auch die Zeit vorbei, in der das Bekenntnis genügt, und mit Hippolyt tritt der Theologe auf den Plan und stellt seine Ansprüche. Die Theologen, Wahrer der griechischen Bildung und beeinflußt vom stoischen oder gnostischen Schichtungsgedanken, schichten in verschiedener Hinsicht, da ihr System dynamisch orientiert ist und nicht mehr statisch nach der regula fidei. Schließlich genügt es nicht mehr, von einer höchsten Schicht oder Stufe zu reden - es muß bei Clemens und Origenes auch für die 'Gnostiker' noch Stufen geben. Anders der Apologet Tertullian, der, von seiner Auffassung der einheitlichen Seelensubstanz ausgehend, nicht das Wissen, sondern die simplicitas in den Vordergrund rückt, die er gegenüber heidnischen simplices und heidnischen Philosophen geltend macht.

Gab die Untersuchung des Schichtungs - und Stufungsgedankens so das Gerüst ab, so liegt der Kern der vorliegenden Untersuchung in dem, was über den simplex, den haplousteros und den idiotes gesagt wurde. Die Art, wie auf ihn und seinen Glauben, den der Herr einst selig pries, eingegangen wird, ist proportional der Haltung des betreffenden Kirchenvaters zum Schichtungsgedanken. Noch aus Tertullian und Origenes läßt sich beweisen, daß die simplices die überwiegende Anzahl der Christen bildeten, an denen man also nicht achtungslos vorübergehen durfte. Kennzeichen des simplex ist (neben einer öfters zu beobachtenden sozialen Stufung) sein durch keine Verfolgung zu erschütternder, auf die Hl. Schrift fest gegründeter Glaube an Christus als den Gekreuzigten, und Kennzeichen des simplex ist ferner sein Tatchristentum.

Schon Epictet spricht von der Unüberwindlichkeit der Anschauungen der idiotes, und dem Cicero ist der simplex Vorbild. Paulus möchte als Pneumatiker den historischen Christus am liebsten gar nicht kennen, aber bereits Marcion und das

nachapostolische Christentum sowie die Apostelakten stehen solchen Gedanken des Paulus sehr fern und stellen, was bei Paulus natürlich auch zum Ausdruck kommt, als unveräußerliches Element im Glauben des schlichten Gläubigen den Gekreuzigten heraus. Noch bei Irenaeus ist das so. Dann heißt es bei Tertullian plötzlich, der Glaube der simplices, die im übrigen noch als Bekenntnischristen vollauf gewürdigt werden, müsse vervollkommnet werden. Er versucht also im Grunde, das Problem der simplices dadurch zu lösen, daß er weder der Meinung ist, die Kirche sei eine Versammlung der simplices, noch die Verkündigung nur auf die Verständigen ausgerichtet wissen will. Wenn es keine simplices mehr gibt, sondern alle schlichten Christen den Verständigen naherücken, ist das Problem beseitigt. Tertullian sieht auch bereits den Grund der Simplizität des Glaubens im wörtlichen Schriftverständnis. Während aber der Apologet noch die simplices zu seiner 'ökonomischen' Heilsauffassung bekehren will, sieht Clemens die simplices wegen ihres wörtlichen Schriftverständnisses schon auf einer niedrigeren Stufe als die, die eine allegorische Deutung verstehen können. Aber der schlichte Glaube bleibt weiterhin Ausgangsstufe, auf der sich - man vergleiche das über Nikolai Hartmann am Anfang Referierte! - die anderen Stufen aufbauen. Clemens und Origenes begegnen sich dann darin, daß sie dem simplex eine Seligkeit besonderer Art zusprechen: Bei Clemens kann auch er allein durch die Befolgung der Gebote die höchste Stufe, die Herzensreinheit, erreichen, auf der sich dann Gnostiker und simplices in der 'complexio oppositorum' begegnen. Bei Origenes hat die Erkenntnis von einer unüberbrückbaren Andersgeartetheit der simplices und der Gnostiker soweit an Boden gewonnen, daß er sich um eine Vervollkommnung oder, um mit Hartmann zu reden, um eine "Überformung" des schlichten Glaubens gar nicht erst bemüht: Der Glaube der Verständigen ist dem der simplices "überlagert". Sein Prinzip ist das der Anpassung und deshalb hat er - wie in Ansätzen Justin und Clemens - auch eine doppelte Lehre: eine für die Verständigeren und eine für die Einfacheren. Das Dilemma, vor

dem, wie zu Beginn der Arbeit gesagt wurde, die Männer der Kirche stehen, wird zwar in seiner Bedeutung erkannt, aber es wird nicht nur kein Versuch gemacht, es zu beseitigen, sondern man gibt sich einfach mit der Tatsache zufrieden, daß es besteht und richtet sich auf die doppelte Lehre ein. Der simplex kann beim bloßen Glauben stehenbleiben, aber der Glaube der Gnostiker steht höher. Zur Vervollkommnung eignet sich nur - hier wieder die schon erwähnte Abmilderung der Kontraste - der Glaube der Katechumenen, deren Seele die Wanderungen bis zur höchsten Schau durchmachen kann - dies ist also die vermeintliche Lösung des Problems der Verkündigung bei den Alexandrinern!

So bricht das Evangelium schließlich auseinander: Jesus lehrte, nur die Einfältigen erfassen das Evangelium leicht, den Weisen wird es wegen ihrer Bindung an die Reflexion jedoch schwer gemacht. Origenes hat zwar nur einen Schrifttext, aber er lehrt zwei Evangelien: Eines für die simplices (hier die Schichtung) und eines für die, deren Glauben entwicklungsfähig ist (hier die Stufung). Bemerkenswert bei dieser Abkehr von den Gedanken Jesu ist aber, daß auch und gerade die Männer der doppelten Lehre durch ihre besondere Art der Lösung des Problems der simplices sich den Verständigen u n d den simplices verpflichtet zeigen, daß sie also ihr Fundament in der Kirche sehen und daß dadurch trotz aller Dynamik und aller Schichtungen und Stufungen offenbar wird: Die vielen Glieder e i n Leib in Christo, e i n e Herde und e i n Hirt!!

=============

s 57. 2661 · 4°

ANMERKUNGEN

zu

Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche

Ein Beitrag zum Problem der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis

von

Martin Hirschberg

Übersicht

Vorwort

1) Vorbemerkung (S.1-5)

1) Fr. Loofs, Paul von Samosata, S.III. - 2) s.S.106. -

2) Sprachlicher Hinweis (S.5-9)

3) im Mhd.: 'einvaltec'. Das Wort scheint aber erst seit Luther gebräuchlich zu sein (vgl. Grimm, J.u.W., Deutsches Wörterbuch, III, 173 f). - 4) Über Beispiele aus der Kirchengeschichte s. Schlußwort. - 5) Winckelmann bereits in seiner Jugendschrift "Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst" (1757): "Das allgemeine, vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterstücke ist endlich eine edle Einfalt und stille Größe, sowohl in der Stellung als auch im Ausdruck." Winckelmann sah, wie Prof. Waetzold in der "Deutschen Allgemeinen Zeitung" (2.2.1944, "Die Großheit in der Kunst") ausführt, "in der edlen Einfalt den ersehnten Gegenwert zur gemeinen Routine . . . Durch das Beiwort 'edel' hat Winckelmamn den Begriff Einfalt von dem Beiklang des Beschränkten befreit und ihn an seinen Begriff der 'Würdigkeit' herangerückt." - 6) hierzu und zum folgenden s. Georges, Lat.-Deutsches Wörterbuch, Bd. IV, S. 2674 ff. - 7) dort auch Literatur-Angaben. Haplous: ursprüngliche Bedeutung: einfach (LXX, Sap. 16,27). Daneben abgeleitete Bedeutungen: offen, schlicht usw. "Aber daneben auch auf rein intellektualistischer Basis eine rein negative Deutung: einfältig (Isoc. 2,26; ed. Blass, 1913 ff). Im NT meist Bedeutung von 'Lauterkeit' (Eph. 6,5; Kol. 3,22; 2. K 11,3; 8,2; 9,11. 13 aber auch 'opferbereite Güte'. - 8) s.S. 25. - 9) J.H. Schmalz, Lateinische Grammatik, S. 542. Der Komparativ "konnte im parallelen Satzgliede dem Positiv entsprechen, und zwar schon bei den aug. Dichtern, z.B. Ovid, Trist. 4,8,2 imoni fragiles et interior aetas, häufiger freilich im Spätlat." (ebenda). - 10) Kühner-Gerth, Grammatik der griechischen Sprache, II, S. 305; in diesem Sinne z.B.

bei Terullian, s. S. 1o8 und Anm. 7o, § 15. - 11) Kühner-Gerth, S. 306. - 12) Kühner-Gerth, S. 5o3: "X. Cy. 1.5,11: ἰδιώτας (imperitos) ὄντας, ὡς πρὸς ἡμᾶς ἀγωνίζεσθαι." - 13) III, 215. -

3) Philosophische Orientierung (S. 9-1ob)

14) N. Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens, S. 27. 15) N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, S. 22. - 16) s.S. 14 f. - 17) N. Hartmann, Der Aufbau . . . , S. 179. - 18) "Erkenntnis ist ein transzendentaler Akt; sie hat mit dem Urteil direkt nichts zu tun, sie bewegt sich in anderer Dimension", Aufbau, S. 175. - 19) ebda., S. 18o. - 2o) ebda., S. 193. - 21) Zur Unterstützung seiner Lehre führt Hartmann "drei Einschnitte im Aufbau der realen Welt" ein, die die "unüberbrückbare Andersheit im Stufengange der Realgebilde" ausdrücken sollen; Aufbau, S. 195-197. - 22) ebda., S. 419. - 23) ebda., S. 429. - 24) S. 429. S. 199: "Die Welt . . . hat die Einheit eines Systems, aber das System ist ein Schichtensystem. Der Aufbau der realen Welt ist ein Schichtenbau. ... Es genügt für eine 'Schicht' nicht, daß sie Glied einer Stufenfolge ist; es gehört zu ihr auch das Abgehobensein von den benachbarten Schichten . . . , wenn schon nicht durch einen Hiatus, so doch durch die Andersheit der in ihr einsetzenden Kategorien." - 25) ebda., S. 493. - 26) ebda., S. 532. - 27) ebda., S. 533. -

Kapitel I

Schichtungen und Stufungen außerhalb des Christentums

§ 1

Schichtungen bei Plato und Aristoteles (S.12-15)

1) N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, S. 180. -
2) ebda., S. 181. - 3) N. Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens, S. 6. - 4) ebda., S. 7. - 5) Hartmann leitet hieraus (Aufbau, S. 417 - 426) den "Grundsatz der Geltung" als ersten Grundsatz der kategorialen Gesetzmäßigkeit ab:"Kategorien sind das, was sie sind, nur als Prinzipien von etwas. Sie sind nichts ohne ihr Concretum, wie dieses nichts ohne sie ist." - 6) Plato, rep. II, 363 C; ed. Baiter, 1839, S. 436 B. - 7) N. Hartmann, Aufbau, S. 192. - 8) ebda., S. 191 f.- 9) ebda., S. 192. - 10) N. Hartmann, Die Anfänge, S. 10 - 17.- 11) ebda., S. 20. - 12) ebda., S. 19. - 13) ebda., S. 21; Aufbau, S. 192. -

§ 2

Weise und Unweise in der Stoa

(S.16-21)

1) Hirzel, Untersuchungen zu Cicero, II, S.314. - 2) Überweg-Praechter, S. 492. - 3) Zeller, III, 1, S. 254, Anm.1. - 4) ebda., S. 278, Anm.2, unter Bezugnahme auf Diog. 117 f und Stob. II, 240. - 5) Barth, Stoa, S. 227. - 6) Seneca, Dialog. VII, 16; ed. Fickert, III, S. 171. - 7) s. zu Origenes S. 192 ff. - 8) s.a. ähnliche Anschauungen bei Clemens. - 9) Bonhöffer, S. 54 f. - 10) Epictet, Diss. III, 19,1; ed. Schenkl, S. 256. - 11) Epictet, Encheiridion, c. 48,1; ed. Schenkl, S. 34. - 12) Epictet, II,7; III, 20,11; Bultmann, S. 28 f. Weiteres über die Unterschiede zwischen den idiotai und den Weisen bei Bultmann, S. 38, 41, 59. - 13) Epictet, Encheiridion, c. 46, 1-2; ed. Schenkl, S. 33. - 14) Epictet, Diss.

III, 16, 6-8; ed. Schenkl, S. 252; s. Origenes, S. 226. -
15) Epictet, Diss. III, 16, 1-3; ed. Schenkl, S. 289; s.a.
16,9; ed. Schenkl, S. 252. - 16) Epictet, Diss. II, 12,2; ed.
Schenkl, S. 153. - 17) Cicero, de off. I, 63; ed. Mueller, IV,
3, S. 23, 3-6. - 18) Cicero, de off. III, 57; ed. Mueller, IV,
3, S. 1o7, 33-36. - 19) "cum simplici homine simpliciter age-
rem" (Acad. lib. II, 112); quem (virum bonum) apertum et sim-
plicem volumus esse (de re publ. III, 26). - Zu erwähnen ist
allenfalls noch de fin. bon. et mal. II, 39 (ed. Mueller, IV,
1, S. 138, 4-7), wo die sententiae simplices über das höchste
Gut, in denen kein Anschluß an die Tugend stattfindet, von der
Philosophie ausgeschlossen werden. Diese 'einfachen Ansichten'
sind: Das höchste Gut ist 1. ohne Rücksicht auf Erlangung die
Lust, 2. die Schmerzlosigkeit, 3. die ersten naturgemäßen
Dinge, 4. mit Rücksicht auf die Erlangung die Lust, 5. die
Schmerzlosigkeit, 6. die ersten naturgemäßen Dinge. - 2o) Ci-
cero, de fin. bon. et mal., IV, 74: apud imperitos tum illa
dicta sunt, aliquid etiam coronae datum, nunc agendum est
subtilius (ed. Mueller, IV,1, S. 393, 15-16). - 21) s. S.22o
ff. - 22) Marc Aurel, VII, 31,1; ed. Schenkl, ed. maior, S. 83.-
23) Marc Aurel, IV, 37; ed. Schenkl, S. 42; s.a. IV, 26,2;
Schenkl, S. 39 u. V, 9,4; Schenkl, S. 52; XI, 15, 1-6; Schenkl,
S. 141. - 24) Marc Aurel, IX, 29,8; ed. Schenkl, S. 116. S.a.
das Ideal des ἀπραγμόνως sterben: Marc Aurel XI, 3,2. -
25) Marc Aurel, V, 7,2; ed. Schenkl, S. 5o. S.a. Origenes
C. Cels., S. 228. - 26) Epictet, Diss., II, 2o, 32 f. "Das-
selbe argumentum ab utili, welches heute noch der Kritik, in
der Regel nicht so leidenschaftslos wie von dem frommen Stoi-
ker, entgegengehalten wird" (Zeller, III, 1, S. 312, Anm.1).-

§ 3

Idiotai und haplousteroi im Judentum

(S. 22- 26)

1) Strack-Billerbeck, III, S. 454; Jebamot II 4b, Joma VII,

5a, 12a. - 2) So Berachoth 34a nach Weber, Jüd. Theol., S.
126. - 3) Strack-Billerbeck, II, S. 505-509. Der gesetzes-
strenge Kreis der 'Chaberim', die sich zur Beobachtung der
levitischen Reinheitsgesetze verpflichteten, wurde gegen den
'Am-haarez' spätestens im ersten Jahrhundert n. Chr. (von
Rabbi Meir?) geschaffen (Str.-B., II, S. 507). - Schürer, S.
468-471 u. Anm 54; Weber, S. 126: vgl. Sanhedrin 3a; Weber
gibt in der 1. Aufl. ("System der altsynagogalen paläst.
Theol."), S. 122 an: vgl. Schabbath 11a. - 4) Schürer, S.
468. - 5) Weber, S. 126. Str.-B., III, S. 456 führen auf
Grund von Tos. zu TTaanith 4,12 (221) und Parallele Taanith
14b Bar aus, הֶדְיוֹט und עַם הָאָרֶץ werden "dann schließlich"
gleichbedeutend, "denn es bezeichnet wie dieses einen Menschen,
der vom Gesetz nichts weiß und nichts wissen mag." Str.-B.,
II, S. 496 desgl. mit Hinweis auf Exodus Rabba 36 36 (95c);
mit mehr Recht gilt dies jedoch von der bei Str.-B., S. 518,
zitierten Stelle Midr. Spr. 6,2o (28b), wo es heißt: "Ich
bin ein Unwissender und habe die Strafe des Gesetzes nicht
gekannt." - 6) Schürer, S. 468, Anm.55: "Es sind die im jü-
dischen Lande wohnenden Nicht-Juden". . und "das im Lande
wohnende Volk im Unterschied von der engeren Gemeinschaft
der Streng-Gesetzlichen." - 7) Der 'Ungebildete' speziell
heißt בור, einer, der "die Schrift, aber nicht die Mischna
studiert"hat (Sota 22a Bar, bei Str.-B., II, S. 496). -
8) Würthwein, Der 'Am-haarez' im Alten Testament, S. 6, 42 f,
46, 49. - 9) a.a.O.,S. 12. - 10) a.a.O.,S. 42 f, 46. - 11)
a.a.O.,S. 49. - 12) a.a.O.,S. 49. - 13) a.a.O.,S. 7o. - Bei
Würthwein müßte es hier wohl richtiger heißen: "Zur Bezeich-
nung e i n e r j ü d i s c h e n O b e r s c h i c h t
kommt der Ausdruck nicht mehr in Betracht" statt "zur Be-
zeichnung von J u d e n kommt er nicht mehr in Betracht",
denn Würthwein sagt auf der gleichen Seite (Anm.3o) selbst,daß
in Talmud und Midrasch "Personen- und zwar nur Juden - von
sozial sehr verschiedener Stellung" als 'Am-haarez' bezeich-
net werden können. - 14) a.a.O.,S. 69. - 15) Pirke Abboth,II,5.

16) Bousset-Greßmann, S. 162-165, 187 f. - 17) Weber, S. 42 ff: Nach Sota 22a ist "jeder ein Am-haarez, der nicht das Gesetz in seinem ganzen Umfang mit allen rabbinischen Satzungen studiert und im Leben beobachtet." "Er steht in der Gemeinde auf niedrigerer Stufe als der Gesetzeskundige, selbst wenn er Schrift und Mischna liest und keinen gottlosen Wandel führt." Er gilt als unrein (Tosefta zu Para, c. 3), ist von der Auferstehung ausgeschlossen (Ketuboth, 111b), darf auch auf Erden keine Wohltat empfangen (Baba bathra 8a). - 18) vgl. hierzu und zum folgenden Köberle, S. 545 ff, Bousset-Greßmann, S. 418 ff. - 19) Kautzsch, II, S. 478 - 480. - 20) "Habt nun, Kinder, auch ihr acht auf die Gebote des Herrn, indem ihr eingestaltig der Wahrheit folgt; denn die Zweigestaltigen werden zwiefältig gestraft." Test. Asser, c.6; Kautzsch, II, S. 496. Vgl. c. 2,3 und 4 (S. 495 f). - 21) Issachar, c. 4; Kautzsch, II, S. 479. - 22) Issachar, c. 5; Kautzsch, II, S. 479 f. -

Kapitel II
Das Urchristentum

§ 4

Jesus (S.28-32)

1) Strack-Billerbeck, II, S. 494. - 2) Bousset-Greßmann, S. 107. - 3) Berachoth 43b Bar: "Ein Gesetzesschüler soll nicht in Gemeinschaft mit gesetzesunkundigen Leuten zu Tische liegen", Str.-B., I, S. 498. - 4) Th. Zahn, Komm.z.St., 2. Aufl., 1927, S.34; Str.-B., I, S. 190: "Sie sind jene breite Schicht der geringen und verachteten Leute, die in der rabbinischen Literatur עַם הָאָרֶץ heißt." - 5) u.a. Stellen wie Lk 4,18 (Jes. 61,1), Mt 11,5. - 6) Str.-B., I, S. 190. Die Rabbinen sahen in der geistigen Armut oder in der Armut an Thorakenntnis sogar "ein sicheres Merkmal, daß in dem Betreffenden die Hochmut" wohne (a.a.O.,S. 192, nach Sanhedrin 24a). - 7) Vilhelm Grönbech, Zeitwende, 1: Jesus, der Menschensohn. - 8) a.a.O.,S. 49 f. - 9) a.a.O.,S. 52. - 10) übers. v. Lietzmann, Handb.z.NT, 5, S. 139 f. - 11) Grönbech, S. 61. - 12) a.a.O.,S. 61 f. - 13) a.a.O.,S. 62. Wenn Grönbech hier von "Kultur" spricht, so müßte es eigentlich "Gesetz" heißen! - 14) Bertram bei Kittel, IV, S. 918. "Keine der hebräischen Vokabeln entspricht völlig dem griechischen νήπιος (Bertram, S. 915). Das פתיות des hebräischen Textes übersetzt die LXX z.T. mit ἄφρων : Prov. 1,22 und 1,32 (Kautzsch, Die Hl. Schrift des AT, 4. Aufl., II, 1923, S. 280, übersetzt 1,22: "Wie lange wollt ihr Einfältigen Einfalt lieben"), 9,4, 6,16 (Kautzsch, II, S. 291 u. Anm. zu V. 13). νήπιος ='einfältig' jedoch LXX Ps 18,8; 114,6; 118, 130: "νήπιος ist hier eine der dialektischen Bezeichnungen des Frommen geworden, wie sie der biblischen Offenbarung eigentümlich sind. Die absprechende, tadelnde Bezeichnung der Frommen als νήπιοι im Sinne der Welt wird aufgenommen und umgewertet: so steht νήπιος neben ἀσθενής , πτωχός , μικρός , auch ἄπειρος und ἁπλοῦς ." (Bertram, a.a.O.). - 15) Mk 4,11; Mt 13,11; Lk 8,10. - 16) Jes

6.9 f. Die Jünger, die vom Anbruch der messianischen Zeit wissen, verstehen die Parabeln Jesu anders "als das Volk, da sie ihnen mehr als nur ein allgemeines Verständnis der βασιλεία vermitteln, nämlich das im Wort und in der Tat Jesu sich ereignende Hereinbrechen der Gottesherrschaft anzeigen." (Bornkamm bei Kittel, IV, S. 825). - "Es handelt sich nicht um die an das Volk gerichtete Predigt Jesu überhaupt", die "an alle Erlösungsbedürftigen und darum Erlösungsfähigen" gerichtet ist, sondern "vielmehr um eine besondere Art des Lehrvortrags, welche gar nicht unter den Begriff des Evangeliums fällt. Sie ist . . . nicht Anerbietung der Gnade Gottes. . . , sondern Belehrung über die μυστήρια τῆς βασιλείας ." (Zahn, Mt-Komm., S. 482; s.a. S. 486). - 17) Luther, Predigt über Joh 17,3 (1528, WA 28, S. 100, Z.21) hierzu: "Was ist Erkennen für ein werck? . . . es liegt gar jnwendig jm tieffsten grund des Hertzens. Summa Erkendnis ist kein werck, . . . ist des, das wir empfahen und nemen." - 18) Norden, Agnostos Theos, S. 287. - 19) a.a.O., S. 307 f. - 20) a.a.O., S. 308. - Über Jesu 'Einfalt' vgl. A.W. Schlegel im "Musenalmanach für das Jahr 1802", S. 55:

"Den Heiland kreuzigt ihr aufs neu
Mit solchem kecken Spotte.
'Ja doch, das geschäh im recht,
Weil sich der einfältige Knecht
Das erstemal hat kreuzigen lassen.'"

22) was nach W. Brandt, Der Spruch vom lumen internum, als 'mitteilsam' (lichtspendend) zu deuten ist (Klostermann, z. St., S. 60, 'gesund'; Schniewind, NT-Deutsch,2, z.St., S.87, 'ungetrübt'; Weizsäcker, NT 1888, S. 6, 'richtig'; Bauernfeind bei Kittel, I, S. 385, 'gesund', 'lauter'). - 23) Aus den im Laufe dieser Arbeit wiedergegebenen Zitaten wird ersichtlich werden, daß statt des Terminus haplousteroi (oder ἁπλούστατοι - dies aber nur selten) auch das Synonym ἀκέραιοι (oder der Komparativ hierfür) gebraucht wird, ja vielfach werden sogar beide Wörter nebeneinander angewendet.

§ 5

Paulus, Apostelamt und nepioi (S. 33-37)

1) so mit Lietzmann, 2.K 11,6 (3. Aufl., S. 147), der jedoch angesichts der 7 Varianten und des Sprunges zu Vers 7 diese Deutung offen läßt. - 2) Bornkamm, Art. "mysterion" bei Kittel, IV, S. 825. - 3) H.D. Wendland, z.St., NT-Deutsch, 7, S. 15. - 4) Gnosis und Pistis bedeuten Paulus noch z.T. dasselbe: Feine, Theol.d.NT, S. 281; Mundle, Glaubensbegriff, S. 18. - 5) Bultmann, Art. γινώσκω bei Kittel, I, S. 7o7; Feine, a.a.O., S. 281. - 6) ebda. - 7) a.a.O., S. 282. - 8) Lohmeyer, Grundlagen, S. 129; Bultmann, Bedeutung des gesch. Jesus, S. 184, 198 f; S. 199, Anm.1: "In der Theologie des Paulus wird die Situation explicit, in die der Hörer der Bergpredigt faktisch gestellt wird." - 9) Für die gebildeten Schichten galt der Gebrauch eines nichtattischen Wortes als das schwerste Verbrechen: Norden, Antike Kunstprosa, I, S. 516. - 1o) s. a. Harnack, Marcion, S. 2o1, Anm.1 und das (angeblich ?) von Harnack stammende Wort: Marcion ist der einzige in der Alten Kiche gewesen, der Paulus verstanden hat - und d e r hat ihn mißverstanden! -

E x k u r s :

Der idiotes in der urchristlichen Versammlung

(S.37-4o)

1) Lietzmann, z.St., Komm., S. 71 f. - 2) ebda. - 3) Komm. Zahn, 6, 1936, S. 41. - 4) bei Kittel, III, S. 215. - 5) NT-Deutsch, 7, S. 73. - 6) Komm. Meyer, 191o, S. 329. - 7) Ap. Zeitalter, S. 55o. - 8) Paulus, S. 377. - 9) Weiß, S. 329; ähnlich Schlier, S. 215: "Im ganzen ist ersichtlich, daß der Begriff idiotes seinen konkreten Sinn jeweils aus dem Zusammenhang und von dem bestimmten Gegensatz her gewinnt." - 1o) Schlatter, S. 377. - 11) ebda.- 12) Weiß, z. St., S. 329. - 13) Harnack, DG I, S. 52 f, beantwortet die Frage, wie und in welchem Ablauf aus selbständigen, begeisterten Christen

christliche Priester, aus Geistesträgern Kleriker und aus Brüdern bevormundete Laien wurden, mit dem Hinweis darauf, daß solche Bildungen in ihren frühesten Ursprüngen "so alt wie die Loslösung des Evangeliums von der jüdischen Kirche" seien.- 14) Lietzmann, z.St., S. 72. - 15) Schlatter, a.a.O.; Lietzmann, z.St., S. 73. - 16) Weizsäcker, a.a.O., S. 55o. - 17) Bauer, Mündige und Unmündige, S. 41 ff. -

christliche Priester, aus Geistesträgern Kleriker und aus Brüdern bevormundete Laien wurden, mit dem Hinweis darauf, daß solche Bildungen in ihren frühesten Ursprüngen "so alt wie die Loslösung des Evangeliums von der jüdischen Kirche" seien.- 14) Lietzmann, z.St., S. 72. - 15) Schlatter, a.a.O.; Lietzmann, z.St., S. 73. - 16) Weizsäcker, a.a.O.,S. 55o. - 17) Bauer, Mündige und Unmündige, S. 41 ff. -

Kapitel III

Der Gnostizismus

§ 6

Die Gnosis (S. 42 - 54)

1. Vorbemerkung (S. 42)

1) 11,1 f; 12,4. - 2) Vis. III, 7,1; Mand. XI, 1-6; Sim. IX, 22 (!). - 3) Eph. 7,3; Trall, 6; 1o; Phil. 2-3; Smyrn.2-3.-

3. Der Schichtungsgedanke in der gnostischen Anthropologie (S. 43-46)

4) Iren., adv. haer., I, 24,2; ed. Harvey, I, 197 f. 5) a.a. O., I, 25,2; ed. Harvey, I, 2o5 f. Clem., Strom. V, 1,3,2; GCS II, 327, 19-25. - 6) Tert., de an. 21; CSEL 2o, 334, 13-17. - 7) Bousset, Kyrios Christos, S. 195, 2oo; de Faye, Gnostique, S. 67. - 8) vgl. später Origenes und seine Handhabung der Allegorese, S. 190 ff. - 9) Bousset, a.a.O.,S. 198.- 1o) Sie sind αὐτεξούσιοι: de Faye, a.a.O.,S. 1o6, 67, 113; Lichtenhan, Offen rung im Gnostizismus, S. 96 f u. Anm.7. - 11) Harnack, DG I, S. 288, Anm.1. Der 'freie Wille' spielt auch im Schichtungsbau des Origenes trotz aller Anerkennung der gegebenen Schichtungen eine große Rolle. - 12) Reitzenstein, S. 326. -

4. Der Schichtungsgedanke in der gnostischen Theologie (S. 46-48)

13) Iren., adv.haer., I, 24,4; ed. Harvey, I, 2oo. - 14)Vgl.
a. das 'Motiv der Anpassung' bei Origenes, S. 2o4-215. -
15) Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 271. - 16) Unter den
Synonyma σαρκικός, ὑλικός, ἐπίγειος, ψυχικός, "auch
schlechthin ἀνθρώπινος (z.B. Ignat., Eph., 5,1)" steht ψυχι-
κός nach H.Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I,S. 212,
"als der repräsentativste Gegenbegriff von πνευματικός" an
der Spitze. - 17) Iren. a.a.O.,I, 6,2; ed. Harvey, I, 53 f.-
18) a.a.O.,I, 6,2 u. 4; ed. Harvey, I, 54; 57 f. - 19) a.a.O.,
I, 6,4; ed. Harvey, I, 56. - 2o) Corp. Herm. IX,4, bei Bousset,
Kyrios Christos, S. 188. - 21) Leisegang, Gnosis, S. 299:

'Einfältiger'. Epiph., Pan.haer., 33,3; GCS I, 451,11 f u.
Anm.: τῶν τε ἑξῆς τι μὴ συνορώντων ; Holl schlägt zur Er-
gänzung vor: τοῦτο γὰρ εἴη τῶν ἀσυνέτων . Epiphanius zi-
tiert aus dem Brief des Ptolemaios an die Flora. - 22) Bousset,
a.a.O.,S. 2o2. -

5. Vergleich mit älteren Schichtungen (S.48-5o)

23) Reitzenstein, S. 341. - 24) Bousset, a.a.O.,S. 199. -

6. Die Stellung der Psychiker (S. 5o-54)

25) Iren., adv. haer., I, 24,2; ed. Harvey, I, 198. - 26) Excerpta ex Theodoto 56, 2-3; bei Clemens, Strom. VIII; ed. Stählin, GCS III, 125, 17-21. - 27) Tert., de praescr. haer. 7; ed. Oehler, II, 553. - 28) Jonas, S. 213 f. - 29) vgl. hier wieder das 'Motiv der Anpassung' bei Origenes, S.2o4-215. - 3o) Lichtenhan, S. 2. - 31) de Faye, Gnostique, S. 78. - 32) a.a.O.,S. 79. -

§ 7

Marcion, der Einzelgänger (S. 55-56)

1) Harnack, Marcion, Beilage IV, S. 2o6, Anm. zu S. 2o5, Vers 21. - 2) a.a.O.,S. 126 f. - 3) a.a.O.,S. 127. - 4) a.a.O.S. 196 f, Anm.1. - 5) a.a.O., Anm.1 zu S. 196 auf S. 198. -

Kapitel IV
Die nachapostolische Zeit

§ 8
Volksfrömmigkeit und Volksliteratur (S.58-61)

1) C. Schmidt, Petrusakten, S. VI; Akta Pauli, S. 174; s.a. Harnack, Chronologie, S. 170: "vulgär-christlich". - 2) Der Roman in der altchr. Lit., in Deutsche Rundschau, 1902, S. 87-106. - 3) Hellenistische Wundererzählungen, 1906. - 4) Formen und Motive, ähnlich auch Söder, Die apokryphen Ap.-Gesch.u.d.romanhafte Lit.d.Ant. - 5) Blumenthal, S. 164 f. - 6) a.a.O.,S. 166; s.a.S. 141. - 7) Söder, S. 181 u. 186: Die "romanhafte Ausschmückung . . . kam dem Verlangen des Lesers aus dem Volke nach." Die apokr. Apostelakten sind "im Gegensatz zu den auf gebildete Leser berechneten hellenistischen Romanen . . . für das Volk bestimmt." S.a. S. 216. - 8)"Daß diese Schriften Legenden, nicht Geschichte enthielten, daran dachten die Leser gar nicht; die historische Kritik und Skepsis eines Eusebius lag ihnen bei ihrer Naivität fern." (Schmidt, Petrusakten, S. 155). - 9) Sie sind "volkstümliche Erzählungen, für das Volk, nicht so sehr für Gebildete, wie der Roman, bestimmt. Das schließt aber nicht aus, daß ihre Verfasser für ihren Zweck, durch Unterhaltung Belehrung zu bringen, . . . Gebrauch machten" und ist "doch wieder ein Zeichen des volkstümlichen Charakters der Verfasser selber." (Söder, S. 216). - 10) Blumenthal, S. 108-119. - 11) a.a.O., S. 131 f. - 12) a.a.O.,S. 143. - 13) Harnack, Art. "Monarchianismus", in RE 13, 305. -

§ 9
Die simplices (=Laien) nach den Apostelakten (S. 62-68)

1) Lipsius-Bonnet, I, c.8, S. 55,26. - 2) nicht "beneficis", wie es irrtümlich bei Lipsius-Bonnet heißt! - 3) a.a.O.,c.8, S. 56,5. - 4) a.a.O.,c.8, S. 56, 15-18. - 5) a.a.O.,c.17, S.

63,1o. - 6) Hier deutlich die Bedeutung simplex = kirchlicher Laie im Gegensatz zum kirchlichen Amtsträger! - 7) Lipsius-Bonnet, Ic.17, S. 65, 19-23. - 8) a.a.O.,c.19, S. 66,17 f. - 9) a.a.O.,c.19, S. 66,2o. - 1o) a.a.O.,c.2o, S. 67, 2-4. - 11) Ich schließe mich hier mehr der Übersetzung von Lipsius (Die apokryphen Apostelgeschichten, II, S. 183) an, der übersetzt: "Was wir durch seine Gnade erfaßt haben, das haben wir geschrieben" und der in der Anm. auf Isidor Pelus. II, ep.99 ad Aphrodisium hinweist, wo es heißt, Petrus sage in seinen πράξεις: ἃ ἐχωρήσαμεν ἐγράφαμεν, ὁ δὲ κόσμος οὐδὲ τὰ γραφέντα ἐχώρεσεν. χωρέω heißt Mt 19,11 ff 'begreifen' (Klostermann, Hdbch.z.NT,z.St.,S.155:"vom einfachen Verstehen, aber auch dem innerlichen Sichaneignen"). G. Fikker übersetzt bei Hennecke, S. 241: "Was wir nach seiner Gnade, soweit wir sie empfangen, niedergeschrieben haben, wenn es auch noch so schwach war, so ist doch das, was vorgebracht wird, umfassend (genug), auf das menschliche Fleisch bezogen zu werden." Diese Deutung scheint mir schon deshalb nicht das richtige zu treffen, weil sie das folgende "sicut capiebat videre" (67, 9-1o) nicht berücksichtigt. - 12) ". . . motus dominus misericordiam suam, in alia figura ostendere et effigie hominis videri, quem neque Judei neque nos digne inluminari possimus (67, 7-9)." 'Quem' muß sich auf 'dominus' beziehen (so auch Lipsius, II, 1, S. 183) und nicht (wie bei Ficker-Hennecke, S. 241) auf 'effigie hominis', da die Erwähnung der Juden, denen Gott der stets Unsichtbare und gänzlich Unnahbare war, sonst sinnlos wäre. - 13) Lipsius-Bonnet, S. 66, 9-1o. - 14) a.a.O.,S. 68, 11-14. - 15) Petrusakten, S. 43 f u.S. 131 f. - 16) Philastrius, lib.d .aer., c.9o,5; ed. Marx, CSEL 38, 48, 13-16. - 17) "Diese 'non intellegentes' (= οἱ μὴ νοοῦντες) sind . . . katholische Christen, die in ihrem Unverstande den ursprünglichen Text verdorben und auf diese Weise den Lehren der Häretiker Vorschub geleistet haben." (Schmidt, Petrusakten, S.132). 18) Schlier, Rel.-gesch.Unters., S. 59 u.ö. - 19) Altaner,

Patrologie, S. 54. - 20) I, 13; ed. Lagarde, S. 18,7. Übersetzung nach Chr. Enslin, Mattidia, S. 32. - 21) III, 38; ed. Lagarde, S.46,26; Enslin, S. 79. - 22) I,2o; ed. Lagarde,S. 21,4; Enslin, S. 37. - 23) Lietzmann, Gesch.d.alt.Kirche, I, S.197. -

§ 1o

Die kirchlich anerkannte Literatur (S. 69-77)

1. Die haplotes als Ideal im schichtungslosen Moralchristentum (Did., Barn., 1. Clem., Jac., Past.Herm). (S.69-72)

1) Lietzmann, Gesch.d.alt.Kirche, I, S.21o. - 2) a.a.O.,S. 215; Did. 6, 2-3a. - 3) Dibelius, Der Hirte des Hermas, S.245.- 4) Sim.IX, 15,2: 12 Tugenden (πίστις, ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία, ἁπλότης, ἀκακία, ἁγνεία, ἱλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη), Vis. III, 8,7: 7 Tugenden (πίστις, ἐγκράτεια, ἁπλότης, ἀκακία, σεμνότης, ἐπιστήμη, ἀγάπη). - 5) bei Hennecke, S. 333 f. - 6) Vis. I, 2,4.- 7) Vis. III, 9,9. - 8) Sim. IX, 24,2; Mand. II,4: "Gib allen Armen einfältigen Sinnes (δίδου ἁπλῶς)"; II,6: "den Dienst in Herzenseinfalt tun (τὴν διακονίαν ἁπλῶς τελεῖν)", (bis); II,6: "wer also in dieser Weise in Herzenseinfalt seinen Dienst tut, wird Gott leben (ὁ οὖν οὕτως ἁπλῶς διακονῶν τῷ θεῷ ζήσεται)." - 9) Vis. III, 8,7; vgl. Jac. 1,5; Dibelius, Jacobusbrief, S. 76 f. - 1o) Ebeling, Griech.-dt. Wb. z.NT, Art. κόπος, III, S. 827 ff. - 11) Sim. IX, 24,3: . . . ὁ οὖν κύριος ἰδὼν τὴν ἁπλότητα αὐτῶν καὶ πᾶσαν νηπιότητα ἐπλήθυνεν αὐτοὺς ἐν τοῖς κόποις τῶν χειρῶν αὐτῶν.- 12) Sim. IX, 29,1; s.a. 2-3! - 13) Sim. IX, 31, 2-3: . . . hoc enim genus innocentum benedixit dominus . . . Felices vos iudico omnes . . . , quicumque estis innocentes sicut infantes. - 14) Sim. IX, 31,4: simplicitatem habere. - 15) Sim.VIII, 3,8; s.a. Mand. XII, 6,5; Sim. V,1,5; VI,3,6; Vis. 2,5. -

2. Schichtung und Stufung bei Ignatius (S. 73-77)

16) Bartsch, Gnostisches Gut . . . , S. 148, im Anschluß an Bultmann. - 17) a.a.O.,S. 159. - 18) Schlier, Rel.-gesch. Unters., führt S. 132 an: Eph. 5; Philad. 7,2; Magn. 6,2; Trall. 2,1; Röm. 8,3; Magn. 3,2; Eph. 16,2; 8,2; Magn.5,2.- 19) Schlier, a.a.O.,S. 133. - 2o) ebda., S. 135 ff. - 21) ebda. S. 14o. -

2. Schichtung und Stufung bei Ignatius (S. 73-77)

16) Bartsch, Gnostisches Gut . . . , S. 148, im Anschluß an Bultmann. - 17) a.a.O.,S. 159. - 18) Schlier, Rel.-gesch. Unters., führt S. 132 an: Eph. 5; Philad. 7,2; Magn. 6,2; Trall. 2,1; Röm. 8,3; Magn. 3,2; Eph. 16,2; 8,2; Magn.5,2.- 19) Schlier, a.a.O.,S. 133. - 2o) ebda., S. 135 ff. - 21) ebda. S. 14o. -

Kapitel V

Das Zeitalter der Apologeten (S.78-12o)

§ 11

Vorbemerkung (S. 79-81)

1) W. Bousset, Kyrios Christos, S. 318, Anm.2. - 2) a.a.O., S. 3o6-316. - 3) a.a.O., S. 33o. - 4) a.a.O., S. 329 ff.- 5) a.a.O., S. 329. - 6) a.a.O., S. 317; 329, 319.

§ 12

Zwei Typen von Apologeten: Theophilus von Antiochien, der ἰδιώτης τῷ λόγῳ und Justin, der νουνεχής (S.82-88)

1) Theophilus, ad. Autol.. II, 1,3. - Bousset, Kyrios Christos, S. 3o7. - 3) ebda. - 4) Hase, Kirchengeschichte, S.62.- 5) Bauer, Rechtgläubigkeit, S. 23 und Anm.2. - 6) Lietzmann, Gesch.d.alt.Kirche, II, S. 265. - 7) Bardy, Paul de Samosate, S. 227. - 8) a.a.O., S. 228. - 9) a.a.O., S. 23o. - 1o) Puech, Les apologistes grecs du second siècle de notre ère, S. 21o und S. 227. - 11) zitiert nach Bardy, da wegen des Krieges nicht zu beschaffen. - 12) Histoire du dogme de la Trinité, II, S. 5o6 f. - 13) Irenaeus, adv. haer., 3, 19,3; 3, 2o,2. - 14) Theophilus, ad. Autol., 2,22. - 15) s.a. Lietzmann, Gesch.d.alt.Kirche, II, S. 184 - 186. - 16) Engelhardt, Das Christentum Justins, S. 89. - 17) Justin, Ap. II, ed. Goodspeed, S. 84. - 18) Justin, ebda. - 19) Engelhardt, S. 115. - 2o) Justin, Ap. I; ed. Goodspeed, S. 29. - 21) Justin, Ap.I, 1o,4; ed. Goodspeed, S.31. - 22) Engelhardt, S. 111. - 23) Justin, Ap. II, 13,5; ed. Goodspeed, S. 89. - 24) Engelhardt, S. 163; Justin, Ap.II, 1o,8; ed. Goodspeed, S. 86. - 25) Justin, Ap.I, 12,11; ed. Goodspeed, S. 33. - 26) Engelhardt, S. 1o1. - 27) Justin, Ap. I, 61,1o; ed. Goodspeed, S.7o.- 28) Justin, Ap. II, 13,5; ed. Goodspeed, S. 89; II,1o, 2-3;

ed. Goodspeed, S. 85. - 29) Engelhardt, S. 164. - 3o) Dial.,
3, 221,B; ed. Otto, II, S. 14,16. - 31) Engelhardt, S. 235 f.-
32) Justin, Ap. I, 15-17; ed. Goodspeed, S. 35-38; reichlich
durch Stellen aus der Bergpredigt belegt. - 33) Justin, Ap.
II, 1o,1; ed. Goodspeed, S. 85. - 34) Engelhardt, S. 122, Anm.;
s.a. S. 236. - 35) Lortz, Tertullian als Apologet, I, S. 29;
s.a. Justin, Ap. 4,7; ed. Goodspeed, S. 28; 7 (Goodspeed, S.
3o); 16,8 (Goodspeed, S. 36). -

§ 13

Die simplices (S. 89-93)

1) Min.Fel. V,4; ed. Waltzing, S. 5, 7-13; BKV S. 17. -
2) Arnobius, adv. nationes, I, 58; ed. Reifferscheid, CSEL 4,
S. 39, 8-11. - 3) Justin, Ap. I, 6o,11 (Goodspeed, S. 69). -
4) Justin, Ap. I, 39,3 (Goodspeed, S. 52 f). - 5) Lactantius,
div. inst., V,1; ed. Brandt,CSEL 19, S. 4o1, 5-17. - 6) Min.
Fel., XVI, 5-6; ed. Waltzing, S. 2o,19 - 21,12; BKV S. 37f. -
7) Min. Fel., XII,7 - XIII,2; ed. Waltzing, S. 17, 3-16; BKV
S. 32 f. - 8) Min. Fel., XIII,5; ed. Waltzing, S. 18, 3-8;
BKV S. 34. - 9) Justin, Ap. II, 3,3 (Goodspeed, S. 81). -
1o) Athenagoras, Suppl. pro Christ., 11 (Goodspeed, S. 326).-
11) Justin, Ap. I, 6o,11 (Goodspeed, S. 69). - 12) ebda. -
13) Athenagoras, Suppl. pro Christ., 12; BKV S. 28 f. -
14) Justin, Ap. II, 1o,8 (Goodspeed, S. 96). - 15) ebda. -
16) Justin, Ap. I, 6o,11 (Goodspeed, S. 69 f). - 17) Min.
Fel., XXXVIII,6; ed. Waltzing, S. 67,21 f. - 18) Justin, Ap.
II, 1o,8. - 19) Athenagoras, Suppl. pro Christ., 11. -
2o) [illegible] Apol., 4o,9; ed. Waltzing, [illegible] s.a. Lactan-
tius, Div. Inst., II, 25,5 und III, 25,12; CSEL 19, S. 257,17 über
den 'opifex Christi' [illegible] S. 174, 2o5.-

§ 14
Tertullian (S. 94 - 12o)
A. Tertullian als Montanist (S. 94-95)

1) Tertullian, adv. Marc., IV, 22; CSEL 47, 493, 3-5. -
2) Tert., adv. Prax., 1; CSEL 47, 228, 17f. - 3) adv. Prax.,
1; III, 228, 19f. - 4) de ieun., 1,3,11; 16 f; vgl. Schümmer,
Die altchristliche Fastenpraxis, S. 34. 5o, 175, 231 f, 237.-
5) de pud., 1,6,1o,16,18,21; de mon., 1: "Die Häretiker schaffen das Heiraten ab, die Psychiker schärfen es ein. Jene heiraten noch nicht einmal, diese heiraten nicht einmal . . .
Bei uns aber, denen die Anerkennung der Charismen mit Recht
die Benennung 'Geistesmänner' (spirituales) verschafft hat,
ist die Enthaltsamkeit auf Gottesfurcht begründet." vgl.
1,12,16. - 6) de pud., 21; vgl. dagegen de paen. mit der Mahnung zur Kirchenbuße. -

B. Defensor simplicitatis - defensor et magister simpliciorum (S. 96 - 12o)

1) Die simplicitas als Generalthema (S. 96 - 99)
7) Apol., 23,7; Waltzing, S. 58. - 8) BKV II, S. 111. -
9) Waltzing, S. 58. - 1o) de spect., 29; I, 28, 4-7. -
9) Ich lese Apol. 47,9 mit H.Kellner (BKV II, S. 166) "viri
quibusdam suis opinionibus ad philosophicas sententias adul-
teraverunt", welche Lesart der Cod. Fuldensis (Saec. IX)
bietet, gegen Waltzing, der trotz der eigenen Forderung, der
Cod. Fuldensis solle als der sicherere Text bevorzugt werden
(Introduction, P. LX), hier den Cod. Parisinus (Saec. X)
bietet (= viri quidam) und übersetzt: "Certains hommes . . .
ont même dénaturé par leurs opinions personelles . . . "
(Waltzing, S. 99). - 12) Tatian, or. ad Graec., ed. Good-
speed, S. 294. - 13) a.a.O.,1,4; 26, 7-9. - 14) adv. Marc.,
II, 27; III, 372, 23. - 15) a.a.O., V, 9; III, 604, 17. -
16) a.a.O.,V,11; III, 613, 18. - 17) adv. Herm., 19; III,
146, 22 f. - 18) adv. Marc., IV, 19; III, 482, 5-8. -

19) de res. 2o; III, 53,14; vgl. a. adv. Marc., I,2; III, 292,
16: "de simplici capitulo dominicae pronuntiationis." -
20) adv. Prax., 13; III, 248,2 f. - 21) Lortz, I, S. 279,
Anm.2. - 22) de bapt. 2; I, 2o1, 2o: "simplicitas divinorum
operum." - 23) de bapt. 2; I, 2o2,3 f: "pro misera incrudeli-
tas, quae denegas deo proprietates suas, simplicitatem et po-
testatem!" - 24) de patientia, 15; III, 23,1o. - 25) de pa-
tientia, 13; III, 2o,3 f: "patientia tantum simplici et unifor-
mi et tantum in animo constituta . . . ". - 26) adv. Marc.,
II, 24; III, 369, 17 f: "Paenitentia = simplex conversio
sententiae prioris." - 27) de bapt. 2; I, 2o1, 22 f. - 28) de
bapt., 3; I, 2o3, 4. - 29) de bapt., 8; I, 2o7, 21. -

2) Die Einheit der Seele als Substanz (S. 99- 1o1)

30) de an., 16; I, 321, 17 f. - 31) vgl. Esser, Seelenlehre,
S. 1o3 - 111. - 32) de an. 41; I, 368, 26 f. - 33) de an.,
16; I, 322,5. - 34) Apollophanes von Antiocheia, Stoiker,
Schüler des Ariston von Chios (Pauly-Wissowa, II, 165). -
35) de an., 14; I, 318,23 - 319,2. - 36) de an., 21, I,334,
14-16. - 37) de an., 22; I, 335, 21-25; Übersetzung von Kell-
ner, Tertullians sämtl. Schriften, II, S. 322. - 38) de an.,
19; I, 331,26 - 332,2. - 39) de an., 2o; I, 332, 24 f: Comi-
ci Phrygas timidos inludunt, Sallustius vanos Mauros et fero-
ces Dalmatas pulsat, mendaces Cretas etiam apostolus iniurit.-
40) de an., 21; I, 333,23 f. - 41) de an., 1o; I, 312, 11-13.
11; 314, 29. 11; 316,14. 21; 334, 12. - 42) de an., 14; I,
318, 19-23. - 43) de an., 13; I, 318, 2-4. - 44) de an., 11;
I, 314,28 - 315,2. - 45) Esser, Seelenlehre, S. 1o2. -

3) Der 'einfach' Glaubende gegenüber dem Philosophen (S.1o1-1o4)

46) ad Scap. 1. - 47) Lortz, I, S. 37 mit dem Hinweis, daß
der Vorwurf der ignorantia der Heiden "in allen apologetischen
Schriften, und zwar stets an erster Stelle verwendet" wird:
1. Nat. 1; Apol. 1, 4,6; test.an. 1. - 48) Lortz, I, S. 38f.-

49) ad. nat. II, 6; I, 105,25 - 106,2. - 5o) de spect. 1,4.-
51) de praescr. haer. 32 I, [illegible],31. - 52) Apol. 21,3o; Waltzing,
S. 53 f; BKV II, S. 1o4 f. - 53) Apol. 3o,4; Waltzing, S. 7o;
s.a. die Forderung von "simplex oratio de conscientia pura",
von der schon Mal. 1,1o die Rede ist, in adv. Marc. IV,1; III,
425,8. - 54) de praescr. haer. 7,1o. - 55) de praescr. haer.
7; BKV II, S. 314. - 56) Lortz, I, S. 372 f. - 57) Quaeremus
ergo in nostris et de nostro idque dumtaxat quod salva regula
fidei potest in quaestionem devenire. - 58) de praecr. haer.
14; s.a. 16. - 59) Apol. 18; 47; de res. 3; s.a. de praescr.
haer. 9.1o.11; de carne Christi 2; de an. 26. - 6o) Apol.
17,2; vgl. Esser, Seelenlehre, S. 5. -

4) Das Motiv der simplicitas religionis Christianae (S.1o4-
1o6)

61) I, 135, 23; das Wort 'idioticus' ist eine N e u -
s c h ö p f u n g Tertullians (Hoppe, Beiträge zur Sprache
und Kritik Tertullians, S. 142). - 62) de test. an. 1; BKV I,
S. 2o4. - 63) Apol. 46,9; Waltzing, S. 96; S.§ 13, S. [illegible] -
64) de test. an. 5; I, 14o, 15-18. - 65) de nat. II,4; I,
1o2, 13; Lortz, I, S. 362. -

5) Der ungebildete Christ als solcher, ohne Hinblick auf den
Philosophen (S. 1o6-1o8)

66) de res. 2; III, 28, 3-5. - 67) adv. Prax. 3; III, 23o,8f.-
68) de bapt. 1; I, 2o1, 6-8. - 69) de spect. 4; I, 6,1. -
7o) de spect. 3; I, 4,2o; Kellner in BKV I, S. 1o6: "allzu
buchstäblich und grüblerisch." -

6) Der ungebildete Christ als Unterstufe zum Gebildeten
(S. 1o9-116)

71) de spect. 3; I, 4,19-25: "Quorundam enim fides aut simpli-
cior aut scrupulosior. ad hanc abdicationem spectaculorum de

scripturis auctoritatem exposcit et se invertum constituit, quod non significanter neque nominatim denuntietur servis dei abstinentia eiusmodi." - 72) de res. 19; Kellner, Tertullians sämtl. Schriften, II, S. 144. - 73) de res. 2o; III, 53,13. - 74) de res. 2o; III, 53,14 f. - 75) a.a.O.; III, 53,21 f. - 76) a.a.O.; III, 53,2o f. - 77) de res. 2; III, 28,4.5; III, 31,5. - 78) de res.2; III, 27,24; 28,5 f adv. Prax.3. - 79) a.a.O.; III, 28,6. - 8o) adv. Prax.3; III, 23o,12-14. - 81) de res. 5; III, 31,5-9. - 82) de res. 4; III, 3o,3. - 83) de res. 3. - 84) a.a.O.; III, 29, 23-24. - 85) a.a.O; III, 29, 26 f. - 86) de res. 15: Siquidem in carne et cum carne et per carnem agitur ab anima quod agitur in corde; III, 44, 16-18. - 87) de res. 17; III, 47, 19-23. - 88) de res. 29; III, 66, 9 f. - 89) de res. 39; III, 81,23 f. - 9o) de res. 38; III, 8o, 18-21. - 91) adv. Prax.12; III, 245, 8 f. - 92) adv. Prax. 1o; III, 24o, 18. - 93) Loofs, Paulus von Samosata, S. 211-216. - 94) Macholz, Spuren binitarischer Denkweise . . - 95) RE IV, 26,35 ff. - 96) Macholz, S. 36.- 97) Macholz, S. 4o; adv. Prax. 7; III, 236, 6-8; 238, 11f; 12; III, 245, 19-25. 26; 278,3 f. - 98) adv. Prax. 27; III, 282,12. - 99) de carne Christi 6 ff, 15, 18f. - 1oo) a.a.O., 12 f. - 1o1) a.a.O.,13 Schluß. - 1o2) a.a.O.,5,18. - 1o3) adv. Prax. 27. - 1o4) adv. Prax. 9; III, 239, 15-19. - 1o5) adv. Prax. 9; 239. 21-25. - 1o6) a.a.O.,2; 229,4 f. - 1o7) a.a.O., 2; 229,29 - 23o,5. - 1o8) a.a.O.,3; 23o,8 f. - 1o9) a.a.O., 3; 23o,13-19. - 11o) a.a.O.,3; 231,22 f. - 111) a.a.O.,8; 238,26 - 239,1. - 112) a.a.O.; 239,f. -

7) Die simplices als Vorbild gegen die außerkirchliche Gnosis

(S. 116-118)

113) scorp.1; I, 145, 1o-13. - 114) scorp.1; I, 145, 2o-23.- 115) adv. Prax.1; III, 228,3. - 116) scorp.14. - 117) scorp. 15; I, 177,26 - 178,1. - 118) de bapt.8; I, 2o7,21. - 119) de bapt. 8; I, 2o7, 22-24. - 12o) adv. Valent. 2-3; III, 179, 6-8: Die Taube dient gewöhnlich als Bild Christi, die Schlange aber pflegt den Versucher zu machen. Jene war von Anbeginn

auch Herold des göttlichen Friedens, diese Räuberin des göttlichen Ebenbildes . . . Möge sich also die Schlange nach Kräften verbergen, sich mit ihrer ganzen Klugheit in weitläufigen Verstecken winden und drehen, in der Tiefe wohnen, in Klüften sich lang aufrollen . . . Bei unserer Taube deutet schon der Wohnort auf Einfalt hin, sie hält sich immer an freien, offenen Orten und am Tageslicht auf. Das Sinnbild des Heiligen Geistes liebt den Sonnenaufgang, der das Bild Christi ist. (Kellner, II, 1o4). - 121) adv. Valent. 2; III, 18o, 16 f. - 122) a.a.O. -

8) Die Verbindung von Weisheit und Klugheit mit Taubeneinfalt (S. 119-12o)

123) 'dedi' nach Lesart PMF; III, 179 zu Zeile 5. - 124) adv. Valent. 2; III, 178,16 - 179,1o. - 125) adv. Valent. 2; III, 178, 13-16: "Darum aber gelten wir bei ihnen als simplices und bloß als das, nicht auch als Weise. Gerade als ob die Einfalt sich sofort von der Weisheit trennen müßte, während doch der Herr beides verbindet: 'Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben!'" (Kellner, II, S. 1o4). - 126) adv. Valent. 2; III, 18o, 17 f. -

Kapitel VI
Die simplices in der frühkatholischen Kirche (S. 121-234)

§ 15
Die Zeit der beginnenden christologischen Streitigkeiten (S.122-13o)

1) Irenaeus, adv. haer., I, praef; ed. Harvey, S. 2; BKV I, S.1. - 2) Iren., adv.haer. III, 4,2; BKV I, 215. - 3) ebda. I, praef.; Harvey I,6; BKV I,2. - 4) ebda., II, 26,1; Harvey, I, 345; BKV I, 173. Vgl. Luthers spätere Übersetzung von Eph. 3,19: " . . . erkennen, daß Christum liebhaben viel besser ist denn alles Wissen." - 5) Iren., adv. haer. II, 28,6; ed. Stieren, S. 386. - 6) Hippolyt, ref., 4,13; GCS III, 45,15. - 7) a.a.O.,8,18; III, 237,15. - 8) Eusebius, HE VII, 3o; GCS II, 2,7o8, 7-15: "Was geht es uns an, daß er, der früher in Dürftigkeit und Bettelarmut lebte . . . , es jetzt zu übermäßigem Reichtum gebracht hat - durch Gesetzwidrigkeiten und Kirchenräubereien und durch das, was er von den Brüdern fordert und erpreßt, indem er die, denen Unrecht getan ist, beschwatzt und ihnen für Geld Hilfe verspricht, sie aber im Stich läßt und so, ohne etwas geleistet zu haben . . , sie . . . ausnutzt in der Meinung, die Religion sei eine Erwerbsquelle!" - 9) Hippolyt, ref. 9,7, 1-2; GCS III, 24o, 21-14. - 1o) a.a.O.,9,11, 1; III, 245, 14-16. - 11) in SBA, phil.-hist.Kl. 1923, S. 51-57. - 12) Hippolyt, ref. 9,11,3; III, 245,2. - 13) Harnack in SBA, S. 53. - 14) a.a. O.,S. 56. -

§ 16
Clemens Alexandrinus (S. 131 - 165)

A. Grundsätzliches zur Diskussion zwischen simplices und Clemens (S. 131 - 137)

1) Tertullian, de praescr. haer. 7. - 2) Strom. I, 43,1;

GCS II, 28, 18-2o; BKV Clemens, Bd. III, S. 45. - 3) Strom. I,
18,2; BKV III, 25; GCS II, 13, 5-9: οὐ λέληθεν δέ με καὶ
τὰ θρυλούμενα πρός τινων ἀμαθῶς ψοφοδεῶν χρῆναι λεγόν-
των περὶ τὰ ἀναγκαιότατα καὶ συνέχοντα τὴν πίστιν καταγίνεσθαι,
τὰ δὲ ἔξωθεν καὶ περιττὰ ὑπερβαίνειν μάτην ἡμᾶς τρίβοντα
καὶ κατέχοντα περὶ τοῖς οὐδὲν συμβαλλομένοις πρὸς τὸ τέλος. -
4) Strom. VI, 93,1; BKV IV, 3oo; GCS II, 478, 18-19. - 5) Strom.
VI, 8o,5; II, 472, 1-3: οἱ πολλοὶ δὲ καθάπερ οἱ παῖδες τὰ
μορμολυκεῖα, οὕτως δεδίασι τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, φοβούμενοι
μὴ ἀπαγάγῃ αὐτούς; BKV IV,292. - 6) Clemens wehrt sich dort gegen
die Gnostiker, die gleich a l l e Christen als ἁπλοῖ be-
zeichnen (II, 118,14). - 7) Strom. I, 18,3; II, 13, 9-1o; BKV
III, 25. - 8) Strom. I, 29, 6.7.9; II, 18,25 - 19,7; BKV III,
33. - 9) Strom. I, 81,1. Clemens dagegen: Gemeint sind die
falschen Propheten (I, 84,7). Die Philosophie kam als ein
von einem Dieb gestohlenes fremdes Gut (I, 81,4), das von den
Philosophen angeeignet wurde, als wäre es die eigene Lehre;
tatsächlich aber war es die Lehre der hebräischen Propheten
(I, 87,2).

Wie weit noch zur Zeit des Clemens Christen als ἰδιῶται
τῷ λόγῳ bezeichnet wurden, erhellt in diesem Zusammenhang aus
folgenden Stellen, in denen Clemens sich zum Verteidiger der
Christen macht: "Die Philosophen sind zwar Diebe und fangen
uns, die sie für einfältig (ἀπεριττότους) erklären, mit List
und Gewalt, da wir ihnen im Reden nicht gewachsen sind" (I,4o,
5). II, 3,1 f: "Wir haben schon oft gesagt, daß wir weder darin
geübt sind, noch uns überhaupt darum bemühen, ein feines Grie-
chisch zu schreiben; denn dies ist nur dazu gut, die Masse
von der Wahrheit abzulenken. Die richtige Weisheitslehre
aber wird den Hörern nicht einen sprachlichen Genuß bereiten,
sondern ihre Einsicht fördern. Wer sich um die Wahrheit be-
müht, darf, wie ich meine, seine Sprache nicht mit sorgfäl-
tiger Überlegung gestalten, sondern muß versuchen, das, was
er sagen will, einfach so auszudrücken, wie er kann (BKV II,
151)." Vgl.a.Strom. VI, 67,1: "Die Anhänger der griechischen

Philosophie verschließen ihre Ohren gegen die Wahrheit, in-
dem sie die Sprache der Barbaren gering schätzen . . . ". -
10) Strom. I, 5o, 4.5. Des Clemens Entgegnung (6): "Damit
will er (Paulus) nicht jegliche Philosophie schlechthin, son-
dern nur die epikuräische . . . , weil sie die Vorsehung
leugnet . . . und außerdem jede Philosophie, die den Elemen-
ten übermäßige Ehre erwiesen hat, schlechtmachen." - 11) Strom.
I,88, 1; V, 8,1. Clemens: "Damit sind selbstverständlich
Scheinweise und Wortkämpfer gemeint." - 12) Strom. I,45,1. -
13) Hier kommt also einmal eine S c h i c h t u n g
n a c h i n t e l l e k t u e l l e n G e s i c h t s -
p u n k t e n zum Ausdruck! - 14) Strom. I,45,1; BKV III,
46 f; II, 3o, 2-5: ὁ νοῦς γε τοῦ προφητικοῦ καὶ τοῦ διδασκα-
λικοῦ πνεύματος ἐπικεκρυμμένως λαλούμενος διὰ τὸ μὴ
πάντων εἶναι τὴν συνετὴν ἀκοήν, τὰς ἐντέχνους ἀπαιτεῖ
πρὸς σαφήνειαν διδασκαλίας. -
- 15) Strom. VI, 62, 1-3. -
16) Strom. VI, 93,1; II, 478, 14-17; BKV IV, 3oo. - 17) Strom.
VI, 93,1; II, 478, 17-18. - 18) Hierüber s.a. das Kapitel
"Origenes". - 19) Strom. VI, 89,1; II, 476, 14-17: "Die mei-
sten Christen gleichen den Gefährten des Odysseus, indem sie
sich ohne Sinn für eine feinere Bildung an die Lehre heran-
machen . . . ; sie verstopfen ihre Ohren durch ihre Ablehnung
des Lernens." - 2o) Unter "Philosophie" versteht Clemens kei-
ne bestimmte Schule, sondern alles, was von den einzelnen
griechischen Schulen "schön gesagt ist und Gerechtigkeit mit
frommer Erkenntnis lehrt"(Strom. I, 37,6). - 21) Strom. I,18,
4. - 22) Strom. I, 8o, 5-6. - 23) Strom. I, 53,2; II, 34,
22-23. Zu der Verwendung von nepioi s.S. 158 - 161. - 24)
Strom. VI, 67,1; II, 465, 21. - 25) Strom. I, 89,3. - 26)
Strom. 99,1. - 27) Strom. I, 99,3; II, 63, 21-23: . . .
καθάπερ καὶ ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος βαθμὸς τῷ εἰς τὸ ὑπερ-
ῷον ἀνιόντι καὶ ὁ γραμματιστὴς τῷ φιλοσοφήσοντι. - 28) Strom.
I, 18,1. - 29) Strom. I, 43,4. - 3o) Strom. I, 99,1; II, 63,
11-15; BKV III, 88. - 31) Paid. III, 78, 1-2; I, 279, 11-17;

BKV II, 2o2 f. - 32) Paid. III, 78,2; I, 279, 17 ff. Mt 5,3 wird nur Strom. IV, 26, 3-4 herangezogen, wo es heißt, Jesu preise "also vielleicht nicht schlechthin die Armen selig, sonern diejenigen, die sich entschlossen haben, der Gerechtigkeit wegen völlig mittellos zu werden." Ein tieferes Verständnis für dieses Wort geht dem Alexandriner also vollkommen ab. - 33) Paid. III, 78,2; I, 279, 18-2o; BKV II, 2o3; andere Stellen über den idiotes im Sinne von "einfacher Bürger im Gegensatz zum König" (Protr. IV, 54,3; I, 42,11) und "einfache Leute im Gegensatz zu den Vornehmen" (Paid. II, 78, 2; II, 2o5,15) sind hier ohne Belang. Über Strom. VII, 95,9 und VI, 119,1 siehe später (S. 14o). - 34) s.S. 151 - 153. - 35) Strom. VII, 9,4; III, 8, 28-29. - 36) Strom. IV, 58, 3-4; II, 275, 5-8; BKV IV, 45. - s.a. Strom. IV, 93,1. - 37) Strom. VI, 81,2. - 39) Strom. I, 177,2. Anspielungen: Strom. II,15, 4; VI, 8,2; VII, 9o,5. - 4o) Strom. II, 15,4; II, 12o, 19-25. - 41) Strom. VII, 11,3; III, 9,2o. - 42) Strom. VII, 11, 1-3; III, 9,11-21. -

B. Voraussetzungen an Stufungen und Schichtungen, die auf Clemens einwirkten (S. 137 - 138)

43) Philo: Harnack, DG I, 643; Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb . . . ", S. 1. - 44) Dem Einfluß der mittleren und jüngeren Stoa (folgendes im Anschluß an Bousset, Schulbetrieb, S. 18 ff) unterliegt die Darstellung von der Stufenfolge der Geister, die Philo de gigant. 12 ff, de plant. 18, de somn. I, 138 ff gibt:

1. Stufe: Die Seelen, die rettungslos in die Materie versinken. Das sind die Menschenseelen.

2. Stufe: Seelen, die aus den himmlischen Sphären auf- und absteigen können; es gelingt ihnen aber, sich aus der Materie wieder zu erheben.

a) Einige kehren bei ihrem Lauf nach oben wieder.

b) Einige verlassen das Gefängnis endgültig.

3. Stufe: Seelen, die niemals in diese irdische Welt
hinabgezogen wurden, sondern ihren Platz immerdar in den
himmlischen Höhen behauptet haben. Sie sind Vermittler zwi-
schen Gottheit und Menschheit. -
45) Bousset, Schulbetrieb, S. 111. - 46) s.a. Strom. V, 53,1;
80,9. - 47) Strom. VI, 135,2; II, 5oo, 14-16; BKV IV, 33o. -
48) Excerpta 51,2; III, 123, 21; 124, 2-3. - 49) Excerpta
52,1; III, 124, 6-7. -

C. Schichtungen bei Clemens (S. 139 - 142)

5o) Strom. II, 1o; II, 118,14. - 51) Strom. I, 35,2; II, 23,
6-1o; BKV III, 38: ἀλλὰ καθάπερ καὶ ἄνευ γραμμάτων πιστὸν
εἶναι δυνατόν φαμεν, οὕτως συνιέναι τὰ ἐν τῇ πίστει λεγό-
μενα οὐχ οἷόν τε μὴ μαθόντα ὁμολογοῦμεν. τὰ μὲν γὰρ εὖ
λεγόμενα προσίεσθαι, τὰ δὲ ἀλλότρια μὴ προσίεσθαι οὐχ
ἁπλῶς ἡ πίστις, ἀλλ' ἡ περὶ τὴν μάθησιν πίστις ἐμποιεῖ. -
52) Strom. I, 51,4. - 53) Strom. VII, 57; III, 42, 3-4; BKV
V, 62. - 54) Strom. VII, 57,3; III, 42,6. - 55) Strom. VI,
132,3; II, 498, 29-32; BKV IV, 328: οἱ μὲν τὸ σῶμα τῶν γρα-
φῶν, τὰς λέξεις καὶ τὰ ὀνόματα, καθάπερ τὸ σῶμα τοῦ
Μωυσέως, προβλέπομεν, οἱ δὲ τὰς διανοίας καὶ τὰ ὑπὸ τῶν
ὀνομάτων δηλούμενα διορῶσι, τὸν μετὰ ἀγγέλων Μωυσέα
πολυπραγμονοῦντες. Die ἐξ ἐθνῶν ἰδιῶται nehmen die Lehre
nur oberflächlich auf (Strom. VI, 119,1; II, 4[illegible]1,2o). -
56) Strom. VII, 95,9; III, 68, 4-5; BKV V 99: ἐπεὶ κἂν τοῖς
κατὰ τὸν βίον ἔχουσί τι πλέον οἱ τεχνῖται τῶν ἰδιωτῶν. -
57) Strom. IV, 114,1; II, 298, 2o; BKV IV, 78: τῷ δὲ ἁπλῶς
πεπιστευκότι. . . - 58) Stählin in BKV V,88. - 59) Strom.
VII, 84; III, 6o, 2-4; BKV V,88. - 6o) Hier wieder das Mo-
tiv der Agape, wie schon S. 135. - 61) Strom. VII, 59,2.4;
III, 43, 11-18; BKV V,64. - 62) Strom. VII, 59,5; III, 43,
18-2o; BKV V,64: πᾶσα οὖν ἡ διὰ τοῦ ἐπιστήμονος πρᾶξις
εὐπραγία, ἡ δὲ διὰ τοῦ ἀνεπιστήμονος κακοπραγία, κἂν
σύστασιν σώζῃ. - 63) Strom. VII, 49,3; III, 37, 1-2; BKV V

55: περὶ τούτων ἄρα ὁ γνωστικὸς καὶ συνεύχεται τοῖς κοινότερον πεπιστευκόσι, περὶ ὧν καὶ συμπράττειν καθήκει. – 64) Strom. VI, 102,5; II, 483, 18-21; BKV IV, 307: ᾗ μὲν οὖν τίς ἐστι δίκαιος, πάντως οὕτως καὶ πιστός, ᾗ δὲ πιστός, οὐδέπω καὶ δίκαιος, τὴν κατὰ προκοπὴν καὶ τελείωσιν δικαιοσύνην λέγω, καθ' ἣν ὁ γνωστικὸς δίκαιος λέγεται. –

D. Formen der Stufen zwischen der Schicht der simplices und der der Gnostiker (S. 143-153)

1) Gnoseologische Stufenformen (S.143-151)

a) Gnoseologische Stufenformen mit Betonung eines kirchlichen Moments (S. 143-145)

65) Strom. VII, 55,5; III, 41,1-2. - 66) Strom. VII, 8,1. - 67) Strom. VII, 55,2-3; BKV V, 60. - 68) Strom. VII, 5,6; III, 6,7. - 69) Strom. I, 173,6; II, 107,25. - 70) Strom. I, 173, 6; II, 107, 25-26. - 71) Strom. VII, 5,6; III, 6,7. - 72) Strom. I, 173,6; II, 107, 26-27. - 73) Strom. I, 173,6; II, 107, 27-29. S.a. Strom. VI, 60,3; II, 462, 15-17; BKV IV, 278: "Denn die einen sind Same Abrahams und noch Knechte Gottes; diese sind die Berufenen; Söhne Jakobs aber sind seine Auserwählten, sie, die die Macht der Bosheit überwunden haben." - 74) Strom. VII, 5,6; III, 6,6-7. - 75) s.S. 140. - 76) Strom. I, 173,6; II, 107,23. - 77) s.S. 134. -

b) Gnostisierende Stufenformen (S. 145 - 151)

78) Bousset, Schulbetrieb, S. 269. - 79) Bousset, a.a.O., S. 271. Vgl. hierzu Stählin in BKV I,11: "Inwieweit Clemens etwa in seinen Schriften Aufzeichnungen verwertete, die er sich beim Anhören der Vorträge seines Lehrers gemacht hatte, läßt sich in keiner Weise feststellen. Der Versuch Boussets, in den erhaltenen Schriften des Clemens eine 'Pantainosquelle' nachzuweisen, beruht auf ganz unsicheren Voraussetzungen." Man könnte, so führt Stählin weiter aus, nur eine Ähnlichkeit der Anschauungen beider Theologen feststellen, nicht aber,

ob Clemens die Lehren des Pantainos weitergab oder ob er
selbständig neue Lehren entwickelte. Ebenso urteilt Pohlenz
("Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum"),
der die Ergebnisse Boussets als "nicht sicher" ablehnt (S.
106 f): "Man tut ihm (dem Clemens) schweres Unrecht, wenn
man ihn daraufhin zum bloßen Nachbeter des Pantainos macht."
Pohlenz gibt aber zu, daß Clemens "traditionelle Lehrstücke"
übernahm, die dem Alexandriner allerdings, wie er zweimal
betont (S. 110, Anm.1 und S. 176), "selbst unbehaglich wa-
ren." - 80) BKV V, 16. - 81) GCS III, 8, 21 und 23. -
82) Strom. VII, 9,4; III, 8,23-29; BKV V, 17. - 83) Strom.
VII, 2,1; III, 3, 27-28. - 84) Strom. VII, 13,3. - 85) Strom.
VII, 88,3; III, 62, 30-31. - 86) Strom. VII, 65,4; III, 46,31-
47,3; BKV V, 69. - 87) Strom. VI, 60,3; II, 462, 11-15; BKV
IV, 278. - 88) Strom. IV, 135,1; II, 308, 6-7: ἐπιβάθρα γὰρ
αὕτη προκοπῆς μεγίστης. - 89) Strom. IV, 130,2; II, 305, 23-
24; BKV IV, 88. - 90) Strom. IV, 130, 2-3; II, 305, 24-31;
BKV IV, 88. - 91) Strom. IV, 130, 5; II, 305,32 - 306,2; BKV
IV, 88. - 92) Strom. IV, 130,5; II, 306, 3-6; BKV IV, 88 f. -
93) Strom. VII, 36, 1-2; III, 28,5; BKV V, 42 f. - 94) Strom.
VII, 52,1; III, 38, 28-29; BKV V, 57 f. - 95) Strom. IV, 131,
1; II, 306, 7-8; BKV IV, 89. - 96) Strom. VII, 88, 5,6; III,
63, 7-13; BKV V, 92. - 97) Strom. II, 135,3; II, 187,33 -
188,1; BKV III, 248. - 98) Strom. VI, 114,5; II, 489, 17-18;
BKV IV, 315. - 99) Paid. I, 53,1; I, 121, 25-26; BKV I, 251.-

2) Die Stellung der Agape innerhalb der Stufenformen
(S. 151-153)

100) s.a. Ignatius, Eph. 14. - 101) Strom. VII, 55,5-6; III,
40,33 - 41,3; BKV V, 61. - 102) Strom. IV, 53,1; II, 272, 19-
23; BKV IV, 42: ὁ μὲν οὖν πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας ἡ με-
τὰ φόβου διδασκαλία, δι' ἣν ἀπεχόμεθα τῆς ἀδικίας, δεύ-
τερος δὲ ἡ ἐλπίς, δι' ἣν ἐφιέμεθα τῶν βελτίστων, τελειοῖ
δὲ ἡ ἀγάπη, ὡς προσῆκόν ἐστι, γνωστικῶς ἤδη παιδεύουσα.-

103) Strom. VII, 57,4; III, 42, 7-1o; BKV V, 62: καί μοι δοκοῦ πρώτη τις εἶναι, μεταβολὴ σωτηρίας ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν..., δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν· ἡ δέ, εἰς ἀγάπην περαιουμένη, ἐνθένδε ἤδη, φίλον φίλῳ τὸ γιγνώσκον τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν. - 104) Bousset, S. 244, Anm.1. - 105) Strom. II, 55, 3-4; II, 143, 1-5. - 106) Strom. VII, 1o2,1; III, 72, 6-7. - 107) Strom. VII, 1o2,2; III, 72, 7; BKV V, 1o5: τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ τό γε ἐνταῦθα διττόν, ἐφ' ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική, ἐφ' ὧν δὲ ἡ πρᾶξις. - 108) Strom. IV, 136,5; II, 3o8, 26-33; BKV IV, 93. Pohlenz ist der merkwürdigen Ansicht, daß durch solche gnostisierende Auffassung, die die Gnosis der ewigen Seligkeit vorzieht, die christliche Anschauung vertieft worden sei, denn er führt aus: "Der vollkommene Christ braucht, um das Gute zu tun, selbst die Aussicht auf die ewige Seligkeit nicht. Hellenisches Empfinden und stoische Philosophie haben sich hier vereinigt, um die christliche Anschauung zu vertiefen." (Pohlenz, S. 14o zu Strom. IV, 136,5). - 109) Strom. IV, 13o,1; II, 3o5, 19-21; BKV IV, 88: τελειοῦνται τις καὶ ὡς εὐλαβὴς καὶ ὡς ὑπομονητικὸς καὶ ὡς ἐγκρατὴς καὶ ὡς ἐργάτης καὶ ὡς μάρτυς καὶ ὡς γνωστικός. - 110) Strom. IV, 131,1; II, 3o6, 7-8. - 111) Bousset, S. 252, 254. - 112) Strom. VII, 46,3-4; III, 34, 24-27; BKV V, 52. -

E. Identität der Begriffe "Herzensreinheit" - haplotes - nepiotes, die Vorbedingungen der gnostischen Schau sind

(S. 154 - 163)

113) Lietzmann, Gesch.alt.Kirche, II, 2o2. - 114) Strom. II, 5o,2; II, 139, 19-2o. - 115) s.S. 144. - 116) Strom. VII, 19,2. - 117) Strom. I, 94,6; II, 6o,24 - 61,1; BKV III, 85: μετὰ δὲ τὴν τῆς σαρκὸς ἀπόθεσιν »πρόσωπον πρὸς πρόσωπον«, τότε ἤδη ὁριστικῶς καὶ καταληπτικῶς, ὅταν καθαρὰ ἡ καρδία γένηται. Ähnlich VI, 5-7; VII, 68,4, die allerhöchste Stufe:

κορυφαιοτάτη προκοπή - 118) Strom. VI, 1o2, 1-2, II, 483, 6-
7, 1o-12; BKV IV, 3o7 : εὔχεται τοίνυν ὁ γνωστικὸς καὶ κατὰ
τὴν ἔννοιαν πᾶσαν [τὴν] ὥραν, δι' ἀγάπης οἰκειούμενος
τῷ θεῷ . . . ἵνα δὴ »καθαρὸς τὴν καρδίαν« γενόμενος, δι'
ἐπιγνώσεως τῆς διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ »πρόσωπον πρὸς πρόσ-
ωπον« τὴν μακαρίαν θέαν μυηθῇ - 119) Strom. VII, 56, 4-6; III, 41,
19 - 25; BKV V, 61 f. - 12o) Strom. VII, 57, 1-3; III, 41,24 -
42,3; BKV V, 62. - 121) Strom. II,,1o4,2; IV, 39,1 und 4. -
122) Strom. VII, 13,1; III, 1o, 9-1o. BKV V, 19 f und S. 2o,
Anm. 1. Siehe das "Motiv der Wanderungen der Seele" bei
Origenes! - 123) Strom. V, 39 f; II, 253, 13-24. - 124) Strom.
V, 39,2 - 4o,1; BKV IV, 152 f. - 125) Paid. I, 14,5; I, 98,
23-25: νέον ὄνομα λέγει τὸ καινὸν καὶ ἀΐδιον, ἄχραντον καὶ ἁπλοῦν
καὶ νήπιον καὶ ἀληθινόν . - 126) s.S. 98 und Anm. 28. -
127) Strom. VI, 52,1; II, 458, 6-9. - 128) Strom. V, 24,3;
II, 341, 6-9; BKV IV, 138. - 129) Strom. V, 25,1: Ps. 77,1 f.-
13o) Strom. V, 3o,3; II, 345, 21-23; BKV IV, 144. - 131) Paid.
I, 32,2; siehe auch später! - 132) Strom. VII, 82,6; III,
59, 5-6. - 133) Paid. I, Kap. V. - 134) Clemens gebraucht
hier ein Wortspiel : ἁπαλότητα καὶ ἁπλότητα τῆς διανοίας (I,
98,9). - 135) Paid. I, 14,2; I, 98, 1o-11; BKV I, 216. -
136) Paid. I, 14,3; I, 98, 13: Wieder das Wortspiel ἁπαλός
und ἁπλοῦς ! - 137) Paid. I, 2o,2; I, 1o1, 28 - 3o; BKV I,
221,1: εἰ δὲ ὅπερ καὶ μᾶλλον ἐξακουστέον, τοὺς νηπίους καὶ αὐ-
τοὶ ἐπὶ τῶν ἁπλῶν ἐκδέξονται, χαιρώμενα τῇ προσηγορίᾳ. -
138) vgl. ἁπαλός - ἁπλοῦς ! - 139) s. 1. Thess. 2,7 und
Varianten! - 14o) Paid. I, 19,3; I, 1o1, 11-13; BKV I, 22o:
"Der Unmündige ist also sanft und deshalb auch mehr zart,
mild und einfältig und arglos und ohne Heuchelei, geraden
Sinnes und aufrecht; so ist aber das Wesen der Aufrichtigkeit
(besser wohl wörtlich "Einfalt"!) und Wahrheit." - 141) ebda.
I, 1o1, 15. - 142) Paid. I, 25,1; I, 1o4, 26-27. - 143) Paid.
I, 53,1; I, 121, 25: (ἀπεδείξαμεν...) μόνον δὲ εἶναι
τέλειον τὸν πατέρα τῶν ὅλων . - 144) Paid. I, 34,3; I, 11o,

26: Ἐνταῦθα γενομένοις τῇ νηπιότητι ἡμῶν συνηγορητέον.-
145) Protr. 111,1; I, 78, 30-31: ὁ δι' ἁπλότητα λελυμένος
ἄνθρωπος ἁμαρτίας εὑρέθη δεδημένος . - 146) Protr. 106,2;
I, 76,9: πτερόν ἁπλότητος. - 147) Protr. 106, 1-2. -
148) Protr. 106,2; I, 76,8, in Anlehnung an Mt 10,16! -
149) Paid. I, 15; I, 99, 6 - 7 : . . . τὴν ἐν Χριστῷ νεολαίαν
τῆς ἀνθρωπότητος καὶ ἀγήρως μετὰ ἁπλότητος αἰδιότητα ἐμφαίνων.-
150) Paid. I, 15,3; I, 99, 10 - 11: ⟨τὸν⟩ ἁπλοῦν τοῦτον καὶ
νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἄμπελον ἀλληγορεῖ.-
151) Paid. I, 15,4; I, 99, 16-17: τὸ ἔτι ἁπαλώτερον τῶν
προβάτων εἰς ἀφέλειαν ἄρνας ἀλληγορῶν. - 152) Paid. I, 53,2;
I, 121, 31-32: ὁ τῶν νηπίων κηδεμονικὸς ποιμήν. ἁπλοῖ
γὰρ οἱ νήπιοι ὡς πρόβατα ἀλληγορούμενοι. - 153) Paid. I,
14,4; I, 98, 19 - 20: θαυμαστῶς πάνυ καὶ μυστικῶς τοῦ λόγου
τὴν ἁπλότητα τῆς ψυχῆς εἰς ἡλικίαν ὑπαγραφομένου παιδικήν.-
154) Paid. I, 12,4; I, 97, 8-9: (ὁ κύριος) τὴν ἐν παισὶν
ἁπλότητα εἰς ἐξομοίωσιν παρακαταστιθέμενος ἡμῖν. - 155)
Paid. I, 12,2. - 156) Stählin BKV I, 218: "Das Einhorn (Dt.
33,17; PS. 91,11; Job 39,9) ist hier Symbol Christi." - 157)
Paid. I, 17,1; I, 100, 3-4; BKV I, 218. - 158) Paid. I, 32,4;
I, 109, 14,16; BKV I, 233. - 159) Paid. I, 20,2; I, 101, 30-
31. - 160) Paid. I, 32,3; I, 109, 8-9: νηπίους ἡμᾶς τοὺς τῶν
ἐν κόσμῳ σοφῶν ἐπιτηδειοτέρους εἰς σωτηρίαν.- 161) Paid. I,
25,1. - 162) Paid. I, 31,2; I, 108, 23-26: οὐκ ἄρα οἱ μὲν
γνωστικοί, οἱ δὲ ψυχικοὶ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ἀλλ' οἱ πάντες
ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ
ἀποθέμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας
τῷ κυρίῳ . - 163) Paid. I, 24,1; I, 104,22. -

F. Zusammenfassung (S. 163 - 165)

164) Pohlenz, S. 129. - 165) Tollinton, Clemens of Alexan-
dria, I, 264, London, 1914; s. Pohlenz, S. 129. - 166) s.S.
144 f. - 167) Pohlenz, S. 179. - 168) Pohlenz, S. 126: "Cle-
mens geht von der stoischen Abstufung der Seinswerte aus als
ἕξις, ψυχή, λογικὴ ψυχή (Strom. II, 110,4)." - 169) Pohlenz,
S. 152. - 170) s.S. 158 - 160. - 171) s.S. 160. -

§ 17

Origenes (S. 166 - 234)

I. Einleitung (S. 166 - 168)

1) C. Cels. 5,16; II, 17, 12-19; BKV III, 27 f. - 2) Koch, S. 331; s.a. S. 340. - 3) "Es wirkt unleugbar ein wenig deprimierend, daß zwei Menschen dasitzen und denselben Verfasser durcharbeiten und zu so entgegengesetzten Ergebnissen kommen können . . . Es herrscht jedoch eine gewisse Methode, indem wir sozusagen in jedem einzigen Punkt uneinig sind." (Koch, S. 330 und Anm.1). - 4) Balthasar, S. 22, 38. -

II. Das Stufungspinzip bei Origenes (S. 168-170)

5) Balthasar, S. 22. - 6) Cant. Co. 2; Balthasar. "Geist und Feuer" (in Zukunft als "GF" abgekürzt!), S. 394; VIII, 171, 8,13. - 7) Koch, S. 144. Im einzelnen geht es dem Vf. um den Nachweis, daß Origenes Stufen der Mystik kennt; Origenes will den Weg zu maiores visiones zeigen. - 8) s.a. über den existentiellen Wahrheits-Relativismus des Origenes, S. 214.-

III. Charakteristika der origenistischen Stufungen (S.170-181)

1) Kosmologische Stufungen (S. 170-172)

9) de Faye, Origène, III, S. 79-110; über ihn bei Koch, S. 47 - 49. - 10) de Faye, III, S. 108. - 11) de Faye, III, S. 80 - 87. Koch, S. 175: "Seine Kosmologie baut wesentlich auf Platons Timaeus oder jedenfalls auf eine zu diesem zurückgehende Tradition." Sie ist ohne den Timaeus undenkbar (S. 204), aber ihm sind nur die Grundzüge entnommen (S. 261). "Kosmologische Spekulationen scheinen ihn nicht zu interessieren"(?) (S. 262). "Das wenige, was er sagt, zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit der Auffassung des (Gaios-Schülers) Albinos" (S. 262). Ferner verweist Koch (S. 271) darauf, daß Origenes in C. Cels. Spekulationen des Platonisten Attikos benutzt. -

12) de Faye, III, S. 87, Anm.1. - 13) Koch, S. 233. - 14) de Faye, III, S. 87-9o. - 15) de Faye, III, S. 9o f. S. 1o9: "Sans Valentin, comment expliquerait-on sa doctrine de la chute?" - 16) Balthasar, S. 2o. - 17) Koch, S. 2o4. - 18) Eine solche Ansicht hat m.E. unter dem Einfluß und der Notwendigkeit dogmengeschichtlicher Arbeiten und Vergleiche sowie des dogmengeschichtlichen Unterrichts auf den Universitäten zu viel Platz gegriffen! - 19) Koch, S. 19. - 2o) Koch, S. 18; de Faye, III, S. 1o9: "Ce qui constitue le caractère original de cette cosmologie, c'est qu'elle est essentiellement pédagogique. Notre théologien est profondément convaincu que le Dieu se propose de sauver les hommes en faisant leur éducation." -

2) Stufen der Erkenntnis (S. 172 - 181)

a) Zur Frage der Textauswahl (S. 172-173)

21) Völker, S. 62 - 75. - 22) Koch, S. 31. - 23) Koch, S. 334.- 24) Koch, S. 335: "Mir scheint das Ganze unbestreitbar recht trocken, aber über Geschmack kann ja nimmer debattiert werden": - gegen Völker, der die Homilie mit Recht "ein großartiges Gemälde des inneren Fortschritts" nennt (Völker, S. 64). Völker gibt überdies selbst zu, daß die Aufzählung der Wüstenstationen "etwas trocken anmutet", legt aber der Übersetzung Rufins die Schuld bei, die "dem Original manches von dem inneren Schwung genommen haben muß" (Völker, S. 66). Wie Völker urteilt Balthasar über diese und andere Homilien, S. 1o2: "Das Pathos des Auszugs, der Wanderung, des immer neuen Aufschwungs aus dem Stoff und Buchstaben zum Geist, der Drang, die Leidenschaft des makrokosmischen Abenteuers, die betende Einsicht, daß der endlose Wüstenpfad kein anderer ist als 'Christus, der Weg', die blinde Übergabe seiner selbst an diesen Weg - : Das ist origenistische Existenz." 25) Völker spricht sogar von einer "z.T. intellektualistischen Zuspitzung der origenistischen Mystik" (S. 73) und von

einer intellektualistischen Unterströmung (S. 74): "Der Alex-
andriner hat das intellektualistische Moment geflissentlich
in den Vordergrund geschoben, um damit das Innerste zu ver-
decken und nicht profanen Blicken preiszugeben." - 26) Koch,
S. 336.

b) Das Motiv der Willensfreiheit (S. 173 - 174)

27) Num h 20,3; GF 106; VII, 195,3 f. - 28) Lev h 12,2; GF 77;
VI, 457,3 f: anima vero in nobis habet causas et arbitrii
libertatem, ut vel magna vel parva sit." - 29) Ez h 1,3; VIII,
326,19. - 30) PA II,8, 1-3; V, 154, 24 f; 161, 6-8: "Wir fra-
gen uns, ob es nicht vielleicht eine Substanz ist, die, so-
fern sie Seele ist, unvollkommen ist . . . Der Geist, ab-
stürzend, wurde Seele und die Seele, in Tugenden gebildet,
wird wiederum Geist werden." - 31) Koch, S. 218. - 32) Koch,
S. 223. - 33) Hierüber ausführlich Koch, S. 106. 27, Anm. 3.
Über "Schicksal und freier Wille": S. 280 - 291; s.a. P. Mehl-
horn, Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes
'Peri archon', in ZKG 1877, II, S. 234 - 253. - 34) Koch, S.
40 und Anm. 1, unter Hinweis auf C. Cels. 3,38 (I, 234 f):
"Diejenigen, welche als die weisesten Männer gelten, haben
dies meistenteils dem Glück zu verdanken, weil sie z.B. sol-
che Lehrer hatten . . . und weil sie eine Erziehung in guter
Umgebung genossen. Viele haben eine solche Erziehung empfan-
gen, daß sie von dem Besseren nicht einmal eine Vorstellung
gewinnen konnten. Mit Rücksicht auf die verschiedenen Arten
der Erziehung mußte ich von den verschiedenen Arten des Glaubens
reden, von denen die einen hierin glücklicher, die anderen
dagegen unglücklicher sind." (BKV II, 248). Mehlhorn, S. 241:
"Origenes ist gar kein absoluter Indeterminist, sondern nach
seiner Anschauung verweben sich die Fäden der einzelnen Hand-
lungen zu einem sittlichen Habitus, es fehlt ihm durchaus
nicht der Begriff des Charakters." -

c) Das Motiv der Eile (S. 174 - 176)

35) Ex h 3,3; VI, 165, 13 ff. Cant CO 3; VIII, 212. Num h
26,4; VII, 249, 2o - 251,13. Jes Nav h 27, 4-12; VII, 26o -
279. - 36) Num h 26,4; VII, 249, 3o f. Num j 27,9; VII, 268,
23-26: "Igitur primus animae profectus est, ut . . . sciat
tamquam peregrinanti et iter agenti in tabernaculis (Num 33,5:
Sochoth - tabernacula) habitandum, quo velut in procinctu
posita adversum insidiantes expedita occurere possit et
libera." - 37) Num h 27,9; VII, 268,15. - 38) VII, 314,2 f. -
39) Jes Nav h 5,1; GF 1o3 f; VII, 314, 6-1o. - 4o) Jes Nav h
5,1; GF 1o3 f; VII, 314, 1o-22. Vgl. auch noch Gen h 4,1;
VI, 51,16: "Festinatur in omnibus, omnia perurgentur, nihil
per otium geritur." Gen h 11,3: VI, 1o6,1: "Festinate ergo
vos et satis agite, ut ista ad vos Domini benedictio veniat."
Gen h 5,2; VI, 185, 21 f: "Habitatio autem tabernaculorum expeditum et absque ullis impedimentis indicat esse eum, qui
festinat ad Deum." So auch Cant CO 1; VIII, 1o2, 1o-2o. 2;
VIII, 127, 21-24. 3; VIII, 185, 24-27; 225, 13-16 u.ö. -
41) PA I, 5,5; GF 77; V, 77,22 f. -

d) Das Motiv der Erziehung Gottes (S. 177)

42) Koch, S. 18. - 43) Koch, S. 34 f. - 44) Koch, S. 317. -
45) Koch, S. 36-46. - 46) Koch, S. 7o. - 47) Dieser Gedanke
der Verborgenheit Gottes und der des Vaters, der die Kinder
erzieht, auch, wenn es sein muß, durch Strafen, der sich dem
Verständnis der Menschen anpaßt, ist ja auch ein Lieblingsthema Luthers, nicht nur in seiner Lehre vom deus absconditus,
sondern auch in seiner Hermeneutik. Doch kam Luther nicht über
den Umweg der Allegorie darauf, sondern von seinem Gottesbegriff und der theologia crucis her, während der Alexandriner
als Zeitgenosse des mittleren Platonismus und als Apologet
sehen mußte, wie er den Philosophen und Gebildeten beweisen
konnte, daß die Philosophie kaum jemanden führen kann, das
Christentum aber auch den Elendesten, Sündigsten und Einfäl-

tigsten je nach Bedürftigkeit helfen kann. Origenes mußte das
Christentum gegen Gnostiker und Heiden stützen, was umso
schwerer war, als er dort auch die von ihm vertretenen Ideale
der Reinheit, Unkörperlichkeit usw. vorfand. Ihm schwebte je-
doch eine theologia gloriae vor, Luther hingegen eine theologia
crucis. - 48) Num h 2o,3; GF 1o6; VII, 195, 21-29. -

e) Peregrationes animae (S. 178 - 179)

49) Völker, S. 62 - 75. - 5o) Num h 27,9; VII, 268, 26-28:
Virtutem diximus in his esse profectum. - 51) Num h 27,9;
VII, 269, 27-28: Tempus profectum, tempus periculorum = trans-
eunt per medium maris! - 52) Num h 27,11; VII, 271, 24-25:
. . . in deserto Sin (Num 33,11) = rubus sive tentatio. -
53) VII, 272, 2-3: solet enim in visionibus esse etiam ten-
tatio. - 54) VII, 272, 1o-11: et inter dona spiritualia unum
ex donis sancti Spiritus esse memoratur 'divinatio spiritum'
(1. K 12,1o). - 55) Num h 27,12; VII, 272, 12-15: . . . vene-
runt in Raphaca . . . interpretatur sanitas. Vides ordinem
profectum, quomodo, ubi iam spiritalis efficitur anima, et
'discretionem' coelestium coeperit habere visionem, pervenit
ad sanitatem. - 56) VII, 272, 24-25: Longum est, si velimus
ire per singulas mansiones et ex unaquaque . . . aperire. -
57) VII, 272, 29: Veniunt in Halus (Num 33,13). Nec mireris,
si sanitatem sequuntur labores. - 58) VII, 273, 1-5: Veniunt
in Raphidin = laus iudicii (Num 33,14). Iustissime laus se-
quitur post labores . . . Fit ergo laude digna anima, quae
recte iudicat, recte discernit, id est quae 'spiritaliter
diiudicat omnia, et ipsa a nemine diiudicatur'. - 59) VII,
273, 9-11: (Num 33,15: "Sina") Postquam ergo laudabilis iudi-
cii facta est anima et rectum coepit habere iudicium, tunc ei
datur lex a deo, cum capax esse coeperit secretorum divinorum
et coelestium visionum. - 6o) VII, 273, 11-14: Inde 'venitur
ad monumenta concupiscentiae' (Num 33,16) . . . , ubi sepultae
sunt et obrutae concupiscentiae, ubi exstincta est omnis cu-

piditas. - 61) VII, 273, 15-16: 'Venitur in Aseroth' =
astria perfecta vel beatitudo. - 62) VII, 274, 13-15: Mansio
fit 'in Ressa' (Num 33,21) = visibilis sive laudabilis tenta-
tio . . . Quamvis grandes habeat anima profectus, tamen ten-
tationes ab ea non auferuntur. - 63) VII, 275, 22 f. - 64) VII,
279, 2-9: Sequitur enim post haec mansio 'abarim contra Na-
bau' quod est transitus (Num 33,47): Nabau vero abscessio in-
terpretatur. Ubi enim per has omnes virtutes iter egerit ani-
ma et ad summam perfectionis adscenderit, transit iam de sae-
culo, qui huiusmodi est, et in carne habitare, tamen 'non
invenitur' (Gen. 5,24) . . . in nullo actu saeculari, in nul-
la re carnali, in nullo colloquio vanitatis invenitur. -
65) VII, 279, 11-15: Ultima mansio est 'ab occidente Moab
iuxta Jordanem' (Num 33,48). Omnis namque hic cursus propte-
rea agitur et propterea curritur, ut perveniatur ad flumen Dei,
ut proximi efficiamur fluentis sapientiae, rigemur undis
scientiae divinae; ut sic per omnia purificati terram repro-
missionis mereamur intrare. - 66) Cant. Co Prol; VIII, 79,17.-
67) Cant. Co Prol; VIII, 79, 18-21. - 68) vgl. dagegen Lu-
thers Wort, wir sollten Gott lieben "aus Dankbarkeit"! -

f) Wesen und Stufen der Gnosis (S. 18o - 181)

69) Vgl. hierzu "das Entstehen der Gnosis" bei Völker, S. 85-
91. - 7o) C. Cels. 6,69. 7,45. 7,33; vgl. A. Miura-Stange, S.
68 f. Ser. 18 (XI,33): "Das Herz dessen, der 'reines Herzens
ist', ist ein Altar, der sein Gelübde heiligt." - 71) Jo Co
19,5; GF 72; IV, 323,34 - 324,3; vgl. a. die vin Völker ange-
gebene (S. 86) Stelle Ps 17 (Lomm. XII,61). - 72) s. Völker,
"der Kampf gegen die Sünde", S. 25-44, und "der Kampf gegen
die 'pathe' und die Welt", S. 44,62; s.a. S. 75. - 73) Völker,
S. 61, Mt Co 13,16; Lomm. III, 24o f. - 74) Völker, S. 166 f.-
75) Völker, S. 167; Num h 1o,1; VII, 68, 2o-22: Non enim, ut
putant quidem, statim ut quis sanctus esse coeperit, peccare
iam non potest et continuo sine peccato putandus est. - 76)
Rom Co 5,1o (Lomm. VI, 4o8). - 77) Mt Co 17,19. - 78) "Denn

'der Geistige' ist Mehr-als-Mensch (κρεῖττον ἢ ἄνθρωπος),
mehr als der Mensch nämlich, der durch Seele oder Leib oder
beides gekennzeichnet wird, nicht aber in gleicher Weise
durch den Geist, der göttlicher als diese beiden ist, dessen
übermäßige Teilnahme aber den Geistigen kennzeichnet." (Jo
Co 2,15; GF 225; IV, 77,33 - 78,6. Dieses Wort steht nicht,
wie Balthasar angibt, in Peri Euches 9,2!!). - 79) Völker, S.
93. - 80) Völker, S. 98. - 81) Völker, S. 1oo - 1o9. - 82)
Völker, S. 1o9 f. 117 - 144. - 83) Völker, S. 11o.-84) Völker,
S. 199. - 85) Völker, S. 12o - 128. - 86) Gen h 1,13; VI,
16,1-4, 11,14: Ita digne de Deo intelligitur, ut sciamus
quia in his, quorum 'in coelis est conservatio', Deus requies-
cit et residet. In his autem, qui adhuc terrenum propositum
gerunt, ultima pars eius providentiae invenitur. . . Et non
solum requiescit super eos Deus, sed et inhabitat in iis.
Si vero tantus quis effici potest, ut possit dicere: 'aut
documentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus?'
(s. K 13,3), in hoc non solum inhabitat Deus, sed etiam inam-
bulat. - 87) Jo Co 2,8; IV, 62,15 ff; 2,18; IV, 75,19 ff,
nach Völker. S. 132, Anm.3: "Begründet wird in beiden Stellen
die Abstufung im Besitz der Gnosis durch den Hinweis auf die
niedere Natur der Pneumatiker, da sie geschaffene Wesen seien,
also durch ein in der damaligen Philosophie beliebtes Argu-
ment." -

IV. Origenes und die simplices (S. 182 - 234)

A. Allgemeines (S. 182 - 188)

1) Lexigraphisches (S. 182 - 186)

a) Der Gebrauch von 'idiotes' in nichtchristlichem Sinne (S. 182 - 183)

89) C. Cels. 6,14; II, 84, 12-18; BKV III, 113; Polytheismus
als Kennzeichen der heidnischen simplices s.a. C.Cels. 3,75;
II, 226, 16-18; BKV II, 289: "(Celsus solle seine 'Ärzte')

unter jenen idiotai suchen, die ebenfalls in sklavischer
Weise die Lehren von der Vielgötterei ertönen lassen, und
wovon sonst wohl idiotai reden dürften."-90) οἱ ἔσχατοι
τῶν ἐν ἡμῖν . - 91) C. Cels. 6,14; II, 84, 19-21; BKV III,
113. - 92) C. Cels. 3,53; I, 249, 11. -
93) Zum allgemeinen Sprachgebrauch des Origenes (weitere Ver-
wendung siehe später im Text!):
ἰδιῶται : Privatleute im Gegensatz zum Herrscher: C. Cels.
8,45; II, 260,3. - 8,46; II, 261,10.
ἰδιῶται :Laien im Gegensatz zum Philosophen: Jerem h, 15,7;
II , 113,9; C. Cels. 1,12; I, 65,2. 7. 9.
ἰδιῶται : Von den Juden: PA IV, 2,1; V, 356,2; Luc h 4; IX,
29,2 (s.a. S. 183, Anm. 105).
ἰδιῶται : Allgemein ungebildete Leute: C. Cels. 3,73; I, 264,
18. 4,3; I, 276,16. 6,4; II, 73,17. 7,63; II, 213,8. II, 213,
21. 27.
ἰδιῶται : Die Christen reden ohne alle Scheu von Gott, um
die idiotai zu erschrecken: C. Cels. 4,10; I, 280,32.
ἰδιῶται : Die (nichtchristlichen) idiotai lassen sich nicht
nur von törichtem, witzelndem Geschwätz bewegen (nach Eph.
5,3 f), sondern auch aus nichtigen Gründen zum Lachen rei-
zen: Eph. Co fragm; Gregg, S. 559, § XXIV, Zeile 20. Daß Ori-
genes Eph. 5,3 f "mehr im Sinne eines gebildeten Griechen
als in dem des Autors" empfand, also m.a.W. nichtchristliche
idiotai im Auge hatte, vermerkt M. Dibelius (Hdbch.z.NT 12,
2. Aufl., S. 68, z. St.) unter Hinweis auf Catenae Cramer
VI, 190 (z.Zt. wegen des Krieges nicht einzusehen!).
ἰδιώτης τῷ λόγῳ : Jo Co XIII, 54, 367; IV, 284,11; Eph Co
fragm; Gregg, S. 409, § XIV, Z. 17f.
ἰδιωτικός : Von Origenes gebraucht zur Kennzeichnung von
gemeinen Angriffen gegen das Christentum im Gegensatz zu
solchen verständiger Art: C. Cels. 7,53; II, 139, 29.
ἰδιωτικός : Gebraucht von Menschen, denen der stoische
Gleichmut fehlt: C. Cels. 1,71; I, 125,1.
ἰδιωτικός : Das nichtphilosophisch gebildete Weib im Gegen-

satz zur philosophisch gebildeten Frau; die schulmäßige, philosophische Bildung fehlte in diesem Sinne auch der Pythia: C. Cels. 7,6; II, 157,26.
ἰδιωτικός : Ein ganz gewöhnlicher Fehler des Celsus (Superlativ!): C. Cels. 7,18; II, 170,2.
ἰδιωτικός : Celsus hat recht ungeschickt erdichtet (Superlativ!), was die Christen sagen würden: C. Cels. 6,68; II, 138,27.
ἰδιωτικός : Im Sinne von 'töricht': C. Cels. 4,28; I, 297,20.-

b) Der unterschiedliche Gebrauch von haplousteroi und idiotai (S. 183 - 184)

94) ὀρκώσουσιν ἁπλουστέρας. - 95) C. Cels. 7,4; II, 156, 10-16; BKV III, 212. - 96) II, 156, 10-21. - 97) II, 156,16: ὡς ἐπίπαν. - 98) II, 156,16. - 99) I, 353,8. - 100) I, 269, 15. - 101) C. Cels. 3,78; I, 269, 14-15; BKV III, 293: οὐ πάνυ τι πονηροὶ ὑπάγονται τῷ λόγῳ ὅσον οἱ ἁπλούστεροι καὶ (ὡς ἂν οἱ πολλοὶ ὀνομάσειεν) ἄκομψοι.-

2) Die simplices im Urteil des Celsus (S. 184-186)

102) vgl. Th. Keim, Celsus 'wahres Wort', 1873; K.J. Neumann, Art. 'Celsus' in RE[3] III, S. 772 - 775; Koetschau, Vorwort zu 'Contra Celsum' in BKV II, 1899, S. 51. - 103) C. Celsus 4,87; I, 359, 3-4; BKV II, 412: πάνυ ἁπλούστατα... καὶ ἰδιωτικά. - 104) C. Cels. 4,36; I, 306, 21: παντελῶς ἀπαίδευτοι. - 105) C. Cels. 4,36; I, 306, 20-25. - 106) C. Cels. 6,14; II, 84,9 ff: ἀπαιδευτότατοι....; C. Cels. 7,37; II, 187,21: ἰδιῶται. - 107) C. Cels. 1,27; I, 79, 11-14. - 108) C. Cels. 1,27; I, 79, 10-11: "(Celsus hält die menschenfreundliche Lehre für ἰδιωτικός und glaubt), sie habe nur bei idiotais Herrschaft gewonnen, da sie selbst ἰδιωτικός sei und wissenschaftlichen Charakters entbehre. ἰδιωτικός für die christliche Lehre: 3,65. 3,73. - C. Cels. 3,50; I,246, 7-13; BKV II, 262: "Celsus sagt: 'Aber wir sehen doch wohl

auch, daß die Leute, die auf den Märkten die berüchtigsten Dinge zur Schau stellen und Gaben erbetteln, niemals zu einer Vereinigung verständiger Männer herantreten und auch nicht wagen würden, dort ihre Kunststücke zu zeigen. Wo sie aber junge Burschen und einen Haufen Sklaven und eine Schar von Dummköpfen sehen, da drängen sie sich hin und machen sich schön.'". - 109) C. Cels. 3,44; I, 239,24 - 240,17; BKV II, 254: "(Celsus sagt,) daß solche Anordnungen von ihnen getroffen wurden: 'Kein Gebildeter komme heran, kein Weiser, kein Verständiger', denn 'solche Eigenschaften würden bei uns für übel angesehen. Sondern wenn einer ungelehrt, wenn einer nepios ist, der solle getrost kommen. Indem sie solche Leute von vornherein als würdig ihres Gottes bezeichnen, wollen sie offenbar nur die einfältigen (ἠλίθιοι), gemeinen und stumpfsinnigen Menschen, und nur Sklaven, Weiber und Kinder überreden, und vermögen dies auch.'". - C. Cels. 6,12; II, 82,10 ff; BKV III, 110: "Celsus behauptet, 'wir sagten, die Weisheit unter den Menschen sei Torheit vor Gott' . . . 'Die Ursache hiervon' aber ist seiner Meinung nach 'unser Wunsch', durch diesen Spruch nur die Ungebildeten und Toren (ἀπαιδεύτοι καὶ ἠλίθιοι) zu gewinnen.'" - 110) C. Cels. 6,14; II, 84, 25-28; BKV III, 113: "(Celsus nennt uns) 'Betrüger' und sagt, 'wir ergriffen vor den Gebildeten die Flucht, da diese für den Betrug nicht zugänglich wären, suchten aber die Ungebildeten zu verlocken.'" C. Cels. 4,33; I, 303, 17-24: "(Die Christen) 'legen (zweideutige Worte) den ungebildeten und unverständigen Leuten schief aus.'" (S.a. 4,35; I, 305, 30-31).- C. Cels. 3,74; I, 265, 14 ff: "Celsus wirft dem christlichen Lehrer vor, daß er 'unverständige Leute' aufsuche." C. Cels. 3,55; I, 250,16 - 251,8; BKV II, 267 f: "(Celsus sagt:) 'Wir sehen nun auch, wie in den Privathäusern Wollarbeiter, Schuster und Walker und die ungebildetsten und ungeschliffensten Dienstherren den Mund nicht zu öffnen wagen. Sobald sie sich aber ohne Zögern mit den Kindern und einigen unverständigen Weibern allein wissen, dann bringen sie ganz

wunderbare Dinge vor und weisen nach, daß man verpflichtet
sei, ihnen zu gehorchen, nicht aber auf den eigenen Vater und
die Lehrer zu achten. Diese seien Faselhänse und Schwachköpfe,
und, in eitlen Vorurteilen befangen, könnten sie weder einen
wahrhaft guten Gedanken fassen, noch verwirklichen; nur sie
allein wüßten es, wie man leben müsse. Würden die Kinder ihnen
folgen, so würden sie selbst selig werden und ihr ganzes Haus
selig machen. Sehen sie dann, während sie so reden, einen
Lehrer der Wissenschaften oder einen verständigen Mann oder
auch den Vater selbst herankommen, so pflegen die Vorsichti-
geren unter ihnen auseinanderzulaufen, die Unverschämteren
aber hetzen die Kinder auf, die Zügel abzustreifen. Hierbei
flüstern sie ihnen solche Dinge zu: daß sie in Gegenwart ihres
Vaters und ihrer Lehrer den Kindern etwas Gutes weder erklä-
ren könnten noch wollten; denn sie wollten sich der Torheit
und Ungeschliffenheit dieser ganz verdorbenen und in die
Schlechtigkeit tief versunkenen Menschen nicht aussetzen, de-
ren Strafe sie zu befürchten hätten. Wollten sie aber (etwas
Gutes lernen,) so müßten sie sich von ihrem Vater und den
Lehrern losmachen und mit den Weibern und Spielkameraden in
das Frauengemach oder in die Schusterwerkstatt oder in die
Walke gehen, um dort die vollkommene Weisheit zu empfangen.
Mit solchen Worten wissen sie (die jungen Leute) zu überre-
den." - 111) C. Cels. 1,9; I, 61, 14-19; BKV II, 15: "Celsus
sagt: 'Denn wie bei jenen Dingen (d.h. dem Glauben an Wahr-
sager) oft schlechte Menschen die 'idioteia' der Leichtgläu-
bigen benutzen und sie dahin führen, wohin sie wollen, so
gehe es auch bei den Christen zu.' Er behauptet, 'einige von
ihnen hätten gar nicht die Absicht, von dem, was sie glaubten,
Rechenschaft zu geben oder zu nehmen, sie folgten dem Grund-
satze: Prüfe nicht, sondern glaube! und: Dein Glaube wird
dich retten.'" -

3) Origenes' Verhältnis zur weltlichen Wissenschaft und Weisheit (S. 186 - 188)

112) Völker, S. 179: "Soviel kann auf jeden Fall ohne weiteren Nachweis im einzelnen gesagt werden, daß Origenes der Philosophie exklusiver gegenüberstand als sein Lehrer Clemens, woran sein Arbeiten mit philosophischen Ansichten und Termini in C. Cels. nichts ändert, da man dies als aus der Diplomatie zu betrachten hat." Koch, S. 3o7: "Es ist nichts Humanistisches und Weitgreifendes an Origenes; er interessiert sich nicht im geringsten für die Philosophie oder für ihre Vereinigung mit der Kirche." - 113) Koch, S. 11. - 114) Koch, S. 225-229. - 115) Koch, S. 49 - 57, s.a. Sachregister, S. 344. - 116) Gen h 14,3; VI, 123,3o - 124,1; GF 3o2: "Die Philosophie ist niemals weder in allem dem Gesetz Gottes entgegen, noch auch in allem gleichlautend. Denn viele Philosophen schreiben von einem Gott, der alles geschaffen hat. Darin stimmen sie mit dem Gesetz überein." - 117) Lev h 5,7; VI, 347, 19-21. - 118) Koch, S. 53 ff. - 119) Lev h 7,6; VI, 391,1-8. - 12o) Koch, S. 55 f. - 121) Koch, S. 56, Anm.4; s.a. Miura-Stange.- 122) C. Cels. 3,75; I, 267,2o: ἠλίθιοι . - 123) ebda. - 124) Koch, S. 177. - 125) Jer h 19,5; III, 184,31;- 185,3; GF 3o3. - 126) Koch, S. 176 - 18o. -

B. Ursachen der Schichtung (S. 188-2o4)

4) Die Gottesvorstellung der simplices (S. 188-19o)

127) Über die Gottesvorstellung des Origenes: s. de Faye III, S. 23 - 64; Koch, S. 19 - 25. - 128) s. Koch, S. 21, zu Anm. 3 von S. 2o: "Gott ist nicht compositum . . . , sondern haplous (C. Cels. 4,14; I, 284, 27). - 129) C. Cels. 7,27; II, 178, 3-6. 1o-14; BKV III, 241 f: "Hierauf stellt Celsus ausführlich das, was wir von 'Gott' nicht behaupten, als unsere 'Behauptung' hin, daß er 'von Natur ein Körper, und zwar

ein menschenähnlicher Körper', sei. Wenn er aber für sich
aufzählt, was er entweder von niemand gehört hat, oder - um
zuzugeben, daß er es gehört hat - nur von einigen haplouste-
roi (II, 178,11) und ungebildeten Leuten, die den Sinn der
Schrift nicht verstehen, so brauchen wir auf die nicht not-
wendige Erörterung keine Mühe zu verwenden. Denn die Schrift
bezeichnet Gott klar und deutlich als körperlos." C. Cels.
6,62; II, 132, 11-16; BKV III, 18o f: "Wiederum hat Celsus
vielleicht die Stelle: 'Denn der Mund des Herrn hat dies ge-
sprochen (Jes 1,2o)' falsch verstanden, vielleicht auch die
voreilige Bemühung der idiotai (II, 132,12) um die Auslegung
solcher Worte gehört und die wahre Bedeutung der Ausdrucks-
weise, daß mit dem Namen der Glieder des Leibes die Eigen-
schaften Gottes bezeichnet zu werden pflegen, nicht erkannt,
wenn er sagt: 'Er hat auch keinen Mund und keine Stimme'.
In Wahrheit wird ja Gott 'keine Stimme' haben, . . . " -
13o) PE 23,3; II, 351,1 - 352,6; BKV I, 78 f. - 131) II, 351,
13: ἰδιώτερος . - 132) C. Cels. 7,44; II, 195, 27; BKV III,
26 f. - 133) II, 195,27 - 196,8. -

5) Das Schriftverständnis des Origenes und der simplices
(S. 19o - 198)

134) Gen h 15,1; VI, 127, 6-13. Die Berechtigung der allego-
rischen Auslegung der Schrift mußte er dennoch gegen Celsus
verteidigen, der behauptete, die christlichen Schriften seien
nicht von der Art, daß sie sinnbildliche Deutung zuließen."
(C. Cels. 4,49). Origenes wirft dem Celsus auch vor, er habe
ἀκούσαντάς τινας ἰδιωτικώτερον προσβαίνοντας (6,55; II, 126,
8). - 135) Luther hat sich schärfstens - hauptsächlich in der
Einleitung zur "Allegorie oder geistlichen Deutung" (WA 16;
67,23 - 74,36) gegen die falsche Auffassung gewandt, als ob
aus 2.K 3,6 hervorgehe, daß mit dem "tötenden Buchstaben" die
historische Auslegung und mit dem "lebendigmachenden Geist"
die allegorische Auslegung gemeint sei (WA 42, 173,5-7 f. 17-

19). Luther über die Allegorese des Origenes: Er ist "ein Fürst und König über die Allegorie und hat die gantze Bibel durchaus vol solcher heimlicher deutung gemacht, die denn nicht eines drecks wert sind (WA 16, 68, 32-34)". "Ich wolt mir S. Hieronymi und S. Origenis kunst nicht husten (WA 16; 71,22 f)." S.a. G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung", vor allem S. 345 f. - 136) Ser 27 zu Mt 23, 29-36; XI, 46, 20-28. - 137) I, 359, 3 f. - 138) C. Cels. 4,87; I, 259, 3-6. - 139) bei Euseb HE VI, 19, 4-8. - 140) Ser 27; XI, 46,2 - 46,5: In propheticis dictionibus est animadvertendum, ut narratio eorum quidem secundum historiam simplicem sit corpus, spiritalis autem sensus et ipsa scripturam intima veritas sit anima et spiritus, qui inhabitat in narrationibus simplicioribus secundum historiam. - 141) PA IV, 2,4; V, 312,7-313,4: οὐκοῦν τριχῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὸ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματων ἵνα ὁ μὲν ἁπλούστερος (V, 312,8) οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἱονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς --- ὁ δὲ ἐπὶ πόσον ἀναβεβηκὼς ἀπὸ τῆς ὡσπερεὶ ψυχῆς αὐτῆς, ὁ δὲ τέλειος καὶ ὅμοιος τοῖς παρὰ τῷ ἀποστόλῳ λεγομένοις ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου . - 142) C. Cels. 5,16; II, 17,17; BKV III, 27 f. - 143) ebda. II, 17 f. - 144) Mt Co 12,43; X, 168,12: τὸ ψιλὸν τοῦ γράμματος . Luc h 11; IX, 4-8: . . . qui simpliciter et iuxta litteram accipiunt, quomodo possint exponere nescio. Ser 27; XI, 46,3: secundum historiam simplicem. Eph Co fragm zu Eph 2,6: "Einer, der die Worte 'mitauferweckt' und 'mitversetzt' in einfacherem Sinne verstehen wollte" (Gregg, S. 405, § X, Zeile 2: ὁ μὲν ἁπλούστερον ἐκλαμβάνων Zeile 5: ὑπὸ τῶν ἁπλουστέρων λέγηται εἶναι (σοι). Jo Co XIII, 40; IV, 266,10 ff: Das ἁπλούστερον ist deutlich, das Mystische verborgen. - 145) Mt Co 11,6; X, 43,25. - 146) Sel in Ps zu Ps 1,3 (Lomm. XI, 384): Δυνατὸν δὲ καὶ τῆς γραφῆς καρποὺς τινας λέγειν, οὓς ἐκλαμβάνουσιν οἱ λογικώτεροι φύλλα δὲ οἷς τρέφονται οἱ ἁπλούστεροι . - 147) Ser 27; XI, 45, 24-27: Spiritalis enim et propheticus senus scripturae

celatus est in historia rei propositae, ut omnis scriptura a mediocribus quidem secundum historiam intellegatur, a spiritalibus autem et perfectis secundum mysterium spiritale. -
148) XI, 48,4. - 149) Ser 27; XI, 47,27 - 48,4: Alii enim sunt scribae infelicis legis, alii autem sunt scribae qui mittuntur a Christo secundum evangelium, cuius et spiritus vivificat et littera non occidit, sicut littera legis; quoniam litteram legis sequentes in infidelitatem et in vanas superstitiones incurrunt, litteram autem evangelii qui sequuntur (id est simplicem narrationem ipsius) salvantur, quoniam et ipsa sola evangelii narratio simplex sufficit simplicioribus ad salutem. - 150) Jo Co XIII, 5,32; IV, 23o, 2o-22; GF 172. - 151) PA IV, 2,6; V, 315, 2o -23: multitudo, quae et satis fideliter et simpliciter credit. - 152) Mt Co 1o,14; X, 17, 11-14; GF 538. - 153) X, 17,17: κατὰ μὲν τὸ ἁπλούστερον. - 154) X, 17, 16-22. - 155) ebda. - 156) II, 168,1: οἱ πάνυ ἁπλούστατοι. - 157) C. Cels. 7,16; II, 168, 1-4; BKV III, 227. - 158) VIII, 33o, 9-14. - 159) 33o,12. - 16o) I, 98, 2-12; BKV II, 64. - 161) IX, 239, 2-6. - 162) IX, 239,2. - 163) XI, 59, 12-15. - 164) XI, 59,12. - 165) XI, 121, 19-25. - 166) XI, 121,19. - 167) XI, 113, 12-15. - 168) XI, 113,12. - 169) vgl. außerdem über die Auslegung der haplousteroi Luc fragm 37 (XI, 251,1 ff) und derer, die simpliciter intellegunt: Ser 56 zu Mt 24,37 ff (XI, 128, 27 ff). - 17o) V, 184,5 - 186,3. -

6) Schichtung wegen der durch falsches Schriftverständnis hervorgerufenen Heterodoxie der simplices (S. 198 - 199)

171) Mt Co 17,29; PG XIII, 1561 C: Οἱ Σαδδουκαῖοι μέντοι λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν, οὐ τὴν ἐν τῇ συνηθείᾳ τῶν ἁπλουστέρων ὀνομαζομένην ἀνάστασιν σαρκὸς ἠθέτουν, ἀλλὰ καὶ παντελῶς. - 172) PA II, 1o,3; V, 175, 11-13. - Si autem non tantum
173) Ser 51 zu Mt 42,31; XI, 113, 28 ff:

(sicut simplices arbitrantur) eos qui invenientur in corpore congregaturi sunt angeli, sed omnes Christi electos, considerare est dignum . . . - 174) Origenes spricht von der andersartigen Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, der "von Natur aus von sehr feiner Beschaffenheit und dünn wie Luft" ist, jedoch nicht körperlos. Zwischen diesen beiden Begriffen können die simpliciores oder imperitiores (V, 15,16) keinen Unterschied machen (PA I, praef. 8; V,15, 15-19). - 175) VIII, 66,17 f. - 176) Cant Co Prol; VIII, 66, 17-23. - 177) II, 182, 27. - 178) C. Cels. 7,32; II, 182,26 - 183,6; BKV III, 248 f.- 179) ebda., s.a. C. Cels. 5,14.18. -

7) Schichtung wegen falscher Lösung des Theodizee-Problems (das Böse, die Strafe und die Furcht) (S. 199-1o4)

18o) Koch, S. 96-161, 195-2o1, 2o5-216. - 181) Koch, S. 148: "Diese Frage drängte sich auch stärker als die meisten anderen dem einfältigen Christen auf. . . ". - 182) Lev h 14,4; VI, 486,1 ff nach Koch, S. 148; s.a. dort Jer h 1o,5; III, 75,15 ff. - 183) V, 246,25. - 184) PA III, 2,1; V, 246,21 ff.- 185) ebda. - 186) Koch, S. 142 ff. - 187) S. 2o, Anm. 199. - 188) Koch, S. 145. - 189) Koch, S. 142 nach C. Cels. 5,15 (II, 16,22) und PA III, 5,8 (V, 278,29). - 19o) C. Cels. 5,16; II, 17, 24-27; BKV III, 27 f. - 191) ebda.; II, 18,4. - 192) ebda.; II, 17,22 f. - 193) s.S. 184. - 194) C. Cels. 3,78; I, 269, 15-18; BKV II, 293. - 195) ebda., I, 269, 19-22. - 196) Ps Co 118, 12o; PG XII, 1613, CD; GF 52o. - 197) PE 16,1; II, 336, 14-18; GF 521. Ps Co 2,11; PG XII, 1113, D: Δύναται δὲ
καὶ ὁ υἱὸς δουλεύειν. καὶ οὐ μόνος ὁ φόβος αἴτιος τοῦ δουλεύειν
τυγχάνει, ἀλλὰ καὶ ἀγάπη . - 198) II, 17,5.- 199) C. Cels. 5,15; II, 16, 16-25; BKV III, 26 f. - 2oo) VI, 74, 13-29. - 2o1) II, 84,1. - 2o2) C. Cels. 6,13; II, 83,28; BKV III, 112. -

C. Auswirkungen der Schichtung (S. 2o4-225)

8) Das Motiv der Anpassung an das Fassungsvermögen der simplices (S. 2o4-215)

a) Die Notwendigkeit des Motivs (S. 2o4-2o8)

2o3) s.S. 1o6 f. - 2o4) C. Cels. 1,9; I, 61,27 - 62,3; BKV II, 15. - 2o5) I, 79,5. - 2o6) I, 79,7. - 2o7) C. Cels. 1,27; I, 79, 4-7; BKV II, 37. - 2o8) I, 79,1o. - 2o9) C. Cels. 3,74; I, 265,14 - 266,6; BKV II, 288. - 21o) C. Cels. 6,14; I, 85, 2-5; BKV II, 113. - 211) Cant Co Prol; VIII, 63, 16-18: Non ergo mirum sit, si et apud nos, ubi quanto plures simpliciores (VIII, 63,17) tanto plures imperitiores videntur . . . - 212) PA IV, 2,6; V, 315,22. - 213) VII, 4o2,26. - 214) VII, 4o3,2. - 215) Jes Nave h 17,2; VII, 4o2,24 - 4o3,3. - 216) I, 322,2. - 217) C. Cels. 4,49; I, 321,23 - 322,4; BKV II, 364.-

b) Die Anwendung des Motivs (S. 2o8-21o)

218) S. 2oo - 2o2. - 219) S. 191 - 194. - 22o) Ex h, 7,8; VI, 216,4 f; GF 391 f. - 221) C. Cels. 2,67; I, 189, 8-9; BKV II, 188. - 222) C. Cels. 4,18; I, 287, 19. - 223) ebda., I, 287, 22-24: οὐ δήπου ψεύδεται, τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ λόγος, ἑκάστῳ τρόφιμος γινόμενος, ὡς χωρεῖ αὐτὸν παραδέξασθαι.-
224) Koch, S. 68 f. - 225) Lomm. V, 243: φαίνεται γὰρ ὁ λόγος διαφόρους ἔχων μορφάς, ἑκάστῳ ὡς χωρεῖ. τοῖς μὲν οὐκ ἔχει εἶδος, οὐδὲ κάλλος, τοῖς δὲ ὡραῖός ἐστι κάλλει. τοῖς μὲν γὰρ ἀναβαίνουσι διὰ τῶν ἐπαναβεβηκότων ἔργων --- καὶ κατὰ σάρκα γιγνώσκεται· ἁπλούστερος νοεῖται, καὶ ἐν τῇ τοῦ θεοῦ μορφῇ τοῖς δὲ τελείοις θεολογεῖται, κατὰ τὴν γνῶσιν αὐτῶν θεωρεῖται. S.a. Mt.Co 12,37: X, 153,8-23: εἰ δὲ θέλεις τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἰδεῖν ---, ἴδε μοι τὸν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις Ἰησοῦν ἁπλούστερον μὲν νοούμενον καὶ ... »κατὰ σάρκα« γινωσκόμενον τοῖς μὴ ἀναβαίνουσι διὰ τῶν ἐπαναβεβηκότων ἔργων καὶ λόγων ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν τῆς σοφίας

ὄρος οὐκέτι δὲ (τοῖς ἀναβαίνουσιν) κατὰ σάρκα γινωσκόμενον, ἀλλὰ θεολογούμενον δι' ὅλων τῶν εὐαγγελίων καὶ ἐν τῇ τοῦ θεοῦ μορφῇ κατὰ τὴν γνῶσιν αὐτῶν θεωρούμενον. Mt Co 12,36; X, 152,9-14: διαφόρους γὰρ ἔχει ὁ λόγος --- μορφάς, φαινόμενος ἑκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων φανερούμενος.-
226) IV, 263, 35. - 227) Jo Co XIII, 39, 25o; IV, 263,35 - 264,2. - 228) Jo Co XX, 34, 298; IV, 371, 33-34. - 229) II, 17, 5-6: τοῖς ἁπλούστερον πιστεύουσι καὶ δεομένοις τῆς ἁπλουστέρας ἐν λόγοις οἰκονομίας. - 23o) C. Cels. 5,15; II, 16, 22-23; BKV III, 26 f. - 231) II, 2o,11. - 232) C. Cels. 5,19; II, 2o, 9-19; BKV III, 31. - 233) Lev h 16,2; VI, 496, 16-17. 26-28; GF 393. vgl. a. Mt Co, 12,32; X, 142,17 - 143,11. 234) Rom Co 8,12; PG XIV, 1198 BC; GF 51o f: Verumtamen meminisse semper debemus quod praesentem locum Apostolus quasi mysterium haberi voluit, quo scilicet huiusmodi sensus fideles quique et perfecti intra semetipsos velut mysterium Dei silentio tegant, nec passim imperfectis et minus capacibus proferant. "Mysterium enim regis", ait Scriptura (Tob. 12,7), "celare bonum est." - 235) Mt Co 15,8; Lomm. III, 342 f. - 236) Rom Co 7,6; PG XIV, 1119-2o; GF 334: Et velut si magister suscipiens rudem discipulum, et ignorantem penitus litteras, ut eum docere possit et instituere, necesse habet inclinare se ad discipuli rudimenta, et ipse prius dicere nomen litterae, ut respondendo discipulus discat, et fit quodammodo magister ipse incipiendi discipulo similis, ea loquens et ea meditans quae incipiens loqui debeat ac meditari: ita et Spiritus sanctus . . . -

c) Das Positive des Motivs der Anpassung (S. 21o-212)

237) C. Cels. 3,5o; I, 246, 28-3o; BKV II, 262 f: "Weder Celsus noch einer seiner Gesinnungsgenossen macht ihnen (den Philosophen) deshalb Vorwürfe, weil sie es für eine Pflicht

der Menschenliebe halten, auch die ἰδιωτικοὶ δῆμοι
30) zu belehren." S.a. 3,54; I, 249,14 - 250,12; BKV II, (I, 246,
266. 1,10; I, 62, 23-27; BKV II, 16 f. - 238) II, 70,13. -
239) II, 71,1. - 240) C. Cels. 6,1; II, 70,12 - 71,4; BKV III,
94 f. - 241) Jo Co 13,33; IV, 258,79: καὶ γὰρ ταῦτα τὰ μὲν
πλείονος, τὰ δὲ ἐλάττονος δεῖται τροφῆς, οὐ τῶν ἴσων ὄντα
χωρητικά . - 242) C. Cels. 3,52; I, 248, 21-23; BKV II, 265:
ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα ἐπὰν ἀπλουστέρους (I, 248), θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους . - 243)
de Faye, I, 106 - 137. - 244) de Faye I, 112. 133 f. - 245) de
Faye, I, 115: "Son choix paraît avoir été dicté par le souci
d'éduquer et d'édifier son auditoire . . . Origène écarte le
sens littéral parce qu'il le considère comme inadmissable
pour diverses raisons." - 246) Jes h 7,1; VIII, 279-281. -
247) de Faye I, 122. - 248) de Faye I, 134. - 249) S. 167. -
250) de Faye I, 136. -

d) Das Negative des Motivs der Anpassung (S. 212-215)

251) s. die Bemerkung über das Milieu, S. 173 f. - 252) I,62,
25: πάντα καταλιπεῖν. - 253) C. Cels. 1,10; I, 62, 24-27;
BKV II, 16 f. - 254) C. Cels. 6,10; II, 80, 20-26; BKV III,
107 f: "Wir sagen also" nicht 'zu einem jeden, der zu uns
kommt' : 'Glaube zuerst, daß derjenige, den ich dir zeige . !,
sondern wir bringen an jeden Hörer die christliche Lehre so
heran, wie es seinem Charakter und seiner Fassungskraft passend ist, da wir gelernt haben, 'zu wissen, wie wir einem
jeden antworten sollen' (Kol 4,6). Es gibt solche, die nicht
weiter können als sich zum Glauben hinwenden, und diesen verkündigen wir nur den Glauben, auf andere aber suchen wir
nach Kräften mit Beweisen durch Frage und Antwort einzuwirken." - 255) C. Cels. 3,79; I, 270, 13-15; BKV II, 293 f.
270, 3-4 nach Plutarch, Solon, Cap. XV,2. - 256) Jo Co 6,3;
IV, 114, 30-31; GF 121: καὶ οὐ θαυμαστὸν μιᾶς οὔσης ἀληθείας ἀκούει πολλὰς ἀπ᾽ ἐκείνης λέγειν ἐρρυηκέναι . - 257) s.a.

über den Relativismus im Stufungsprinzip, S. 17o. - 258) C. Cels. 7,37; II, 188, 4-6; GF 127. - 259) C. Cels. 7,44; II, 194 f. -

9) Der Esoterismus des Origenes (S. 215-218)

260) s.S. 44. - Reitzenstein, Die hell. Mysterienreligionen., S. 64: "Man erwartete, daß der Ungläubige, dem das Buch etwa in die Hände fiele, es doch nicht verstehen werde, ja es für ihn tot bleiben müsse, obwohl die Schau nicht eintritt." Über die Verwendung der Allegorie in den Mysterien s.a. E. Hatch, Griechentum und Christentum, S. 42, Anm.3. - 261) Auf Paulus als vorbildlichen doctor und magister ecclesiae beruft sich Origenes auch Num h 6,1 (VII, 31,15 ff), wo er 1. K 2, 6-8; Eph 5,28 und 1. K 7,2 als Beispiele der Anpassung und Bewahrung der interna atque arcana divinae sapientiae hinstellt.- 262) Ez h 1,3; VIII, 325, 2-5. 13; GF 51o. - 263) Num h 18,4; VII, 175, 22-26. - 264) Num h 5,1; VII,25, 17-2o. - 265) Num h 4,3; VII, 23,1-6: Si quis vere sacerdos est ... discat ex his et observet, quomodo haec oportet intra velamen conscientiae custodire nec facile proferre ad publicum. Aut si res poscit proferre et inferioribus, id est imperitioribus, tradere, ne nuda proferat, ne aperta ostendat, et penitus patientia; alioquin homicidium facit et 'exterminat plebem'.-266) Ps Co 113,11; PG XII, 1589,C: "Ἐν τῇ καρδίᾳ μου ἔκρυψα τὰ λόγιά σου, ὅπως ἂν μὴ ἁμάρτω σοι." Ἁμαρτάνει τῷ θεῷ ὁ ἀξιωθεὶς λογίων ἀπορρητοτέρων, καὶ κρύπτεσθαι ἀπὸ πολλῶν κελευθεὶς, καὶ μὴ κρύπτων αὐτὰ ἀφ' ὧν δεῖ.-
267) Jerem. h 19,3; PG XIII, 505,C: τὸ κατὰ τὸν τόπον μυστήριον κεκρύφθαι δεῖ, ἵνα μὴ ἐκκακήσῃ ὁ πολύς, ἵνα μὴ μαθὼν τὰ πράγματα προσδοκήσῃ τὴν ἔξοδον οὐχ ὡς ἀνάπαυσιν, ἀλλ' ὡς κόλασιν.
Jerem.h 19,3; PG XIII, 506 D: Ὁρᾷς, ὅτι ταῦτα πάντα λανθάνει καὶ καλῶς τοὺς πολλοὺς τῶν πεπιστευκότων;

λανθάνει. – 268) Jerem h; PG XIII, 495, CD; GF 518: ἀπα-
τῶμεν τὰ παιδία φοβοῦντες τὰ παιδία, ἵνα
παύσηται τῆς ἐν παισὶν ἀπαιδευσίας --- πάντες
ἐσμὲν παιδία τοῦ θεοῦ, καὶ δεόμεθα ἀγωγῆς παι-
δίων. διὰ τοῦτο ὁ θεὸς φειδόμενος ἡμῶν ἀπατᾷ
ἡμᾶς καὶ οἱ μὴ ὡς ὑπερβεβηκότες τὸ νήπιον,
μηκέτι δι' ἀπάτης παιδευώμεθα, ἀλλὰ διὰ τῶν
πραγμάτων . – 269) s. Anm. 266, auch Anm. 265. –
270) Ez h 1,11; VIII, 334, 23-25: De Deo dicere periculum
est. Neque enim ea tantum periculosa sunt, quae falsa de eo
dicuntur, sed etiam, quae vera sunt et non opportune proferun-
tur, dicenti periculum generant. –

1o) Schichtung bei der φιλὴ πίστις der simplices, Stufung beim κυρίως πιστεύειν der Katechumenen (S. 218-225)

271) X, 153,12. – 272) Mt Co 12,37; X, 153, 8-23; GF 253. –
273) Jo Co 19,6; IV, 305, 17-25: καὶ τάχα γε ὥσπερ κατὰ
τὸν ναὸν ἀναβαθμοί τινες ἦσαν, δι' ὧν εἰσῄει τις
εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, οὕτως οἱ πάντες ἡμῶν ἀνα-
βαθμοὶ ὁ μονογενής ἐστιν τοῦ θεοῦ· καὶ ὥσπερ
τῶν ἀναβαθμῶν ὁ μέν ἐστιν πρῶτος ἐπὶ τὰ κάτω,
ὁ δὲ τούτου ἀνωτέρω, καὶ οὕτως ἐφεξῆς μέχρι
τοῦ ἀνωτάτω, οὕτως οἱ μὲν πάντες εἰσὶν ἀναβαθμοὶ
ὁ σωτήρ· ὁ δὲ οἷον πρῶτος κατωτέρω τὸ ἀνθρώ-
πινον αὐτοῦ, ᾧ ἐπιβαίνοντες ὁδεύομεν κατὰ
τὰ ἑξῆς αὐτοῦ ὄντα τὴν πᾶσαν ἐν τοῖς ἀναβαθ-
μοῖς ὁδόν, ὥστε ἀναβῆναι δι' αὐτοῦ ὄντος καὶ
ἀγγέλων καὶ τῶν λοιπῶν δυνάμεων.
274) Eph Co fragm; Gregg, S. 409, § XIV, Zeile 2-9, zu Eph.
3,12: μόνα δέ ἐστιν οὐχ ἁπλῶς "ἔχειν παρρησίαν", καὶ "προσ-
αγωγήν" ἀλλ' πάλιν "ἐν πεποιθήσει παρρησίᾳ", πάλιν "ἐν παρρησίᾳ": ἀρχὴ
διὰ τὸ βέβαιον

διὰ 'τῆς ἐν πεποιθήσει παρρησίας' ἐστι 'καὶ
προσαγωγῆς ἡ πίστις ἡ εἰς τὸν Χριστόν. πολλάκις
δὲ εἴπομεν ὅτι ὁ πάντα λόγῳ ποιῶν 'πεπίστευ-
κεν' εἰς τὸν Χριστὸν Λόγον, καὶ ὁ τὴν σοφίαν
καταλαμβάνων πεπίστευκεν εἰς τὸν Χριστὸν τὴν
Σοφίαν, καὶ ὁ τὴν ἀλήθειαν τρανῶν πεπίστευκεν
εἰς Χριστὸν τὴν Ἀλήθειαν, καὶ ὁ κατὰ δικαιοσύ-
νην βιοὺς πεπίστευκεν εἰς Χριστὸν τὴν Δικαι-
οσύνην. - 275) Jo Co 2,3; IV, 56,31 - 57,2: ἕτεροι
δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες 'εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ
τοῦτον ἐσταυρωμένον' (1. Kor 2,2), τὸν γενό-
μενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ
λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι· τοιοῦτον
δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζο-
μένων. Jo Co 1,18; IV, 22,31 - 23,2: διττὴ δὲ (ἡ)
ὡς μαθήσεως ἀρχή, ἡ μὲν τῇ φύσει, ἡ δὲ ὡς
πρὸς ἡμᾶς· ὡς εἰ λέγοιμεν ἐπὶ Χριστοῦ, φύσει
μὲν αὐτοῦ ἀρχὴ ἡ θεότης, πρὸς ἡμᾶς δέ, μὴ
ἀπὸ τοῦ μεγέθους αὐτοῦ δυναμένους ἄρξασθαι
τῆς περὶ αὐτοῦ ἀληθείας, ἡ ἀνθρωπότης αὐτοῦ,
καθ' ὃ τοῖς νηπίοις καταγγέλλεται 'Ἰησοῦς
Χριστός, καὶ οὗτος ἐσταυρωμένος' . - 276) s.S.212.
277) Harnack, DG, S. 660, Anm.1; S. 684, Anm.1. - 278) Völ-
ker, S. 102. - 279) Völker, S. 103. - 280) Völker, S. 102,
Anm.2. - 281) Jo Co 1,7; IV, 13, 3-7: διόπερ ἀναγκαῖον
πνευματικῶς καὶ σωματικῶς χριστιανίζειν. καὶ
ὅπου μὲν χρὴ τὸ σωματικὸν κηρύσσειν εὐαγγέλιον, φάσκον-
τα 'μηδὲν εἰδέναι' (ἐν) τοῖς σαρκίνοις 'ἢ Ἰησοῦν Χριστόν,
καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον', τοῦτο ποιητέον . - 282) Jo
Ser 70; XI, fragm. 33; IV, 508, 18-23; 509, 6-12. - 283) Ser 70; XI,
153, 14-19;
164, 26 ff.; GF 481. - 284) Ser 59; XI,
hunc dicebat ser-
de secundo adventu in quo venturus fuerat, intelligibilem et futurum in
monem. alius autem, (quoniam) dicebat adventum. Ser 32; XI, 58,
sensum duscipulorum verbi Christi adventum). Primum quidem rudes
17-24; GF 480: (duplicem

cognoscere Christum, quoniam non possunt videre luciditatem pulchritudinis, dicunt: 'vidimus eum, et non habebat speciem neque decorum, sed species eius inhonesta (1. K 1,21).' . . . Secundus autem adventus est Christi in viris perfectis, de quibus dispensator verbi ipsius: 'sapientiam autem loquimur inter perfectos (1. K 2,6).' - 285) I, 28o, 24. - 286) C. Cels. 4,9; I, 28o, 18-27; BKV II, 3o7. - 287) IV, 468,14. - 288) Jo Co XXXII, 24, 310; IV, 468, 13-16: νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν, τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσιν κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν 289) II, 366, 12-14: τοῦ δὲ ἀσθενεστέρου καὶ ἀτελεστέρου ἁπλουστέρους καὶ μὴ πάνυ εὐτονίαν ἐμποιοῦσι μαθήμασιν ἀρκουμένου . - 29o) PE 27,5; II,366,1-15.- 291) II, 366,16. - 292) II, 366, 23: ἰδιωτικὴν καὶ ἁπλουστέραν . - 293) PE 37,5; II, 366, 16-32. - 294) ἄλογος καὶ ἰδιωτικὴ πίστις auch Jo Co 5,8; IV, 1o5,7. - 295) C. Cels. 1,9; I, 62, 4-12: καὶ πυνθανόμεθά γε περὶ τοῦ πλήθους τῶν πιστευόντων ... πότερον βέλτιόν ἐστιν αὐτοῖς ἀλόγως πιστεύουσι κατεστάλθαι πως τὰ ἤθη καὶ ὠφελῆσθαι διὰ τὴν περὶ κολαζομένων ἐπὶ ἁμαρτίαις καὶ τιμωμένων ἐπὶ ἔργοις χρηστοῖς πίστιν, ἢ μὴ προσίεσθαι αὐτῶν τὴν ἐπιστροφὴν μετὰ ψιλῆς πίστεως, ἕως ἂν ἐπιδῶσιν ἑαυτοὺς ἐξετάσαι λόγων; φανερῶς γὰρ οἱ πάντες παρ᾽ ἐλαχίστους οὐδὲ τοῦτο λήψονται, ὅπερ εἰλήφασιν ἐκ τοῦ ἁπλῶς πεπιστευκέναι, ἀλλὰ μένουσιν ἐν κακίστῳ βίῳ . - 296) Jo Co 19,3; IV, 3o1, 15-17; 3o2, 6-7: ἑτέρου ὄντος τοῦ γινώσκειν τὸν θεὸν παρὰ τὸ πιστεύειν ψιλῶς εἰς τὸν θεόν.- ... πολὺ δὲ διαφέρει τὸ πρὸς τῷ πιστεύειν ἐγνωκέναι τοῦ πιστεύειν μόνον. - Mt Co 12,15; X,1o3,29-32.1o4,7-13: ὅτι μὲν οὖν τὸ πιστεύεσθαι χωρὶς γνώσεως ἔλαττόν ἐστι τοῦ γινώσκεσθαι, δῆλον ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην

(J 8,31 f) . . . - 297) II, 85,26: ἰδιωτισμός. - 298) II,
85,29: ἰδιωτεία. - 300) C. Cels. 6,15; II, 85, 15-29; BKV
III, 114 f. - 301) C. Cels. 3,33; I, 229, 30 f: . . . ἀναβῆ-
ναι μὲν ἀπὸ τῆς ψιλῆς πίστεως . . . . S.a.Mt Co 12,15;
I, 104, 7-13. - 302) Jo Co 13,5; s.S. 193, Anm. 151 und S.
233. - 303) IV, 231, 17. - 304) Jo Co XIII, 6, 38-39; IV,
231, 13-15. - 305) Gen h 5,1; VI, 58,22. - 306) Gen h 4,1;
VI, 50, 26. 51, 2-4. - 307) IV, 370,21. - 308) Jo Co 20,33;
IV, 370, 20-28. - 309) Jo Co 20,33; IV, 371, 17-20: καὶ οἱ
ψυχικοὶ πρὸς χρόνον πιστεύοντες ἔσονται ἐκ τοῦ θεοῦ, μεμαρ-
τυρημένοι ὑπὸ τοῦ λόγου ὅτι πρὸς καιρόν τινες πιστεύουσιν. -
310) Cant Co 2; VIII, 164, 11-13. - 311) ebda. VIII, 164,7. -
312) Cant Co 3; VIII, 182,24 - 183,7. - 313) Mt Co 10; X, 11,
23-25; GF 180. - 314) Mt Co 10,17; X, 63, 8-9. - 315) Mt Co
10,1; X, 2,5-10: ἐπὶ γὰρ τὸ αὐτὸ ἐπισυναχθέντα
ταῦτα πείσει τὸν προσέχοντα ταύτῃ τῇ ἀναγνώσει,
ὅτι οὐχ ἁπλᾶ (ὡς οἴονταί τινες) ἐστι μόνον τὰ τοῦ
εὐαγγελίου γράμματα, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἁπλοῖς
κατ᾽ οἰκονομίαν ὡς ἁπλᾶ γεγένηται, τοῖς δὲ ὀξύ-
τερον ἀκούειν αὐτῶν βουλομένοις καὶ δυναμένοις
ἐγκέκρυπται σοφὰ καὶ ἄξια λόγου θεοῦ πράγματα. -
316) Mt Co 16,9; PG XIII, 1401 BC. - 317) Rom Co 4,6; PG XIV,
981 C; GF 367: Sana autem fides dicitur quae perfecta est,
et cui nihil deest: et ipsa est quae credit manducare omnia,
id est, quae capere potest omnia. - 318) s.a. Völker, S. 80.-
319) Jo Co, 10,37; IV, 211,24 f. - 320) Jo Co 10,44; IV, 223,
20-21: στενὴ καὶ τεθλιμμένη ὁδός. - 321) Jo Co 10,43;
IV, 221, 15ff. 23 ff. - 322) Jo Co 10,43; IV, 222,15 ff. -
323) Jesu Nave h 9,7; VII, 351,3 - 352,9. - 324) Jesu Nave h
9,4; VII, 364, 16-23. -

D. Wertung der simplicitas und der simplices bei Origenes unter kirchlichen Gesichtspunkten (S. 226-234)

11) Die Begründung in der Schrift (S. 226-228)

325) Gen h 13,4; VI, 121, 10-11. - 326) Luc h 16; IX, 109, 15-19; GF 239: Ego vero, qui opto esse ecclesiasticus et non ab haeresiarcha aliquo, sed a Christi vocabulo nuncupari et habere nomen, quod benedicitur super terram, et cupio tam opere, quam sensu et esse dici christianus. - 327) Jesu Nave h 3,4; VII, 307, 8-10; GF 243: Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur. - 328) PA IV, 2,1; V, 308, 21-23: Sed et nonnulli ex simplicioribus (der griechische Text hat Zeile 4: ἀκεραιότεροι) eorum, qui intra ecclesiae fidem contineri videntur, maiorem quidem creatore deo nullum esse opinantur . . . - 329) Cant Co scho 4,9; PG XVII, 272 D: χείλη δὲ οἱ διδάσκαλοι. - 330) C. Cels. 3,75; I, 267, 19. In Jerem h 17,2 beschwert sich Origenes darüber, daß die haplousteroi (III, 144,19) nicht genügend vorbereitet werden: διὰ τὸ ἀπαράσκευον τοὺς ἁπλουστέρους τῶν πιστευόντων. - 331) C. Cels. 5,64; II, 67,21. 3,44; I, 240, 16 f. S.a. PA II, 4,3: Die Häretiker täuschen die simpliciores (V, 130,4) durch Sophistereien. - 332) C. Cels. 7,44: Gott wählte die haploustatoi (Superlativ! II, 195,18) unter den Christen aus, die ein reineres und sittsameres Leben als viele Philosophen führen, um die Weisen zu beschämen, deren Überheblichkeit er sah. - 333) I, 245,14. - 334) C. Cels. 3,49. - 335) C. Cels. 7,54; II, 204,26. - 336) I, 80,24. - 337) εὐτελέστερον
338) C. Cels. 1,29; I, 80, 24-29; BKV II, 40. - 339) II, 192, 18: ἰδιωτῶν ἀνδρῶν. - 340) II, 192,18: ἁπλουστέρων γυναικῶν . - 341) C. Cels. 7,41; II, 192, 16-21; BKV III, 261 f. - 342) Cor Co fragm; Cramer, Catenae Graec. Patr., V, 30, nach GF 188; wegen des Krieges nicht einzusehen. - 343) Jo Co 19,2; IV, 307,33. - 344) Ser 5; XI, 9,24. - 345) C. Cels. 8,47; II, 262,17 nach Akta 4,13; BKV III,355; 6,2; II, 72,8: idio-

tai. Ihre idioteia: C. Cels. 1,62; I, 114,9. - 346) C. Cels. 6,2; II, 72, 8-13; BKV III, 96. - 347) II, 71,6: λέξις εὐτελεία τῶν γραφῶν . - 348) II, 71,15: εὐτελέστερον.- 349) C. Cels. 6,2; II, 71, 5-2o; BKV III, 95; C. Cels. 6,5: "Die einfache Sprache (εὐτελὴς λέξις) der göttlichen Schriften begeistert die, die sie in großmütiger Gesinnung (!) lesen"; II, 75,21 f. - 35o) C. Cels. 3,2o; I, 217,15: ἐν ἰδιωτικῇ λέξει . - 351) C. Cels. 4,5o; I, 324,42. - 352) s.a. C. Cels. 7,6o: die göttliche Natur ließ sich zu der idioteia (II, 21o,21) der großen Masse der Hörer herab, um durch Gebrauch der ihnen gewohnten Ausdrücke die Masse der idiotai (II, 21o,22) zum Zuhören zu veranlassen. 7,61: Wenn Jesus sich nach Celsus "in bäurischer Form" ausdrückt (LC 6,29; Mt 5,4o), so hat er mehr genutzt als Plato, den die idiotai (II, 211,1o) nicht verstehen. -

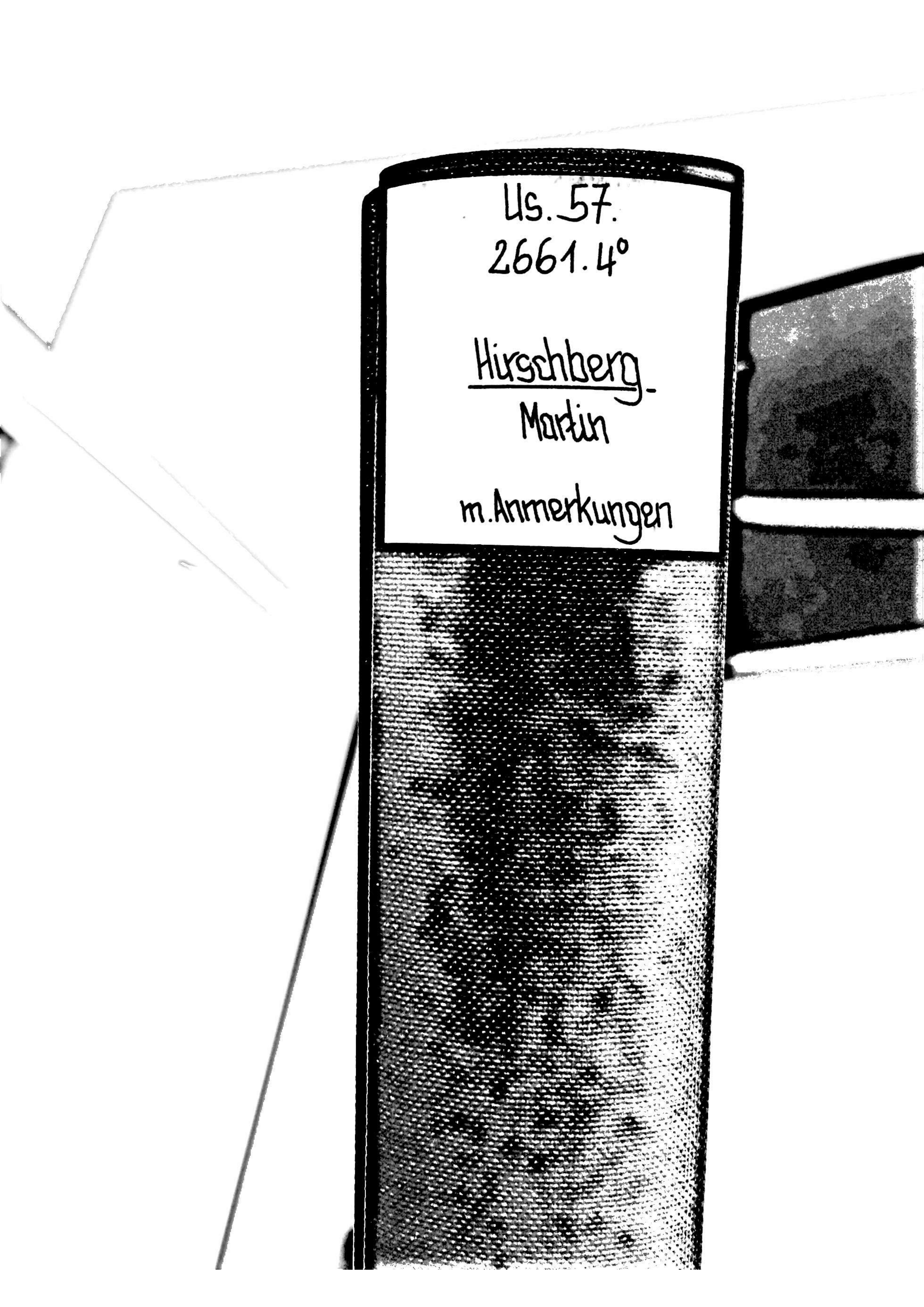
Exkurs: Mt 1o,16 und Mt 5,3 bei Origenes (S.229-231)

353) Luc h 38; IX, 224,25 f. - 354) Luc h 14; IX, 1o1,2o-27, im Anschluß an Luc 2,24. - 355) IX, 171,7 f. - 356) Luc h 27; IX, 171, 6-12. - 357) PA II, 3,7; V, 126, 9-11. - 358) PA II, 3,7; V, 126, 7-9. 12. - 359) Jesu Nave h 5,1; VII, 314, 8-12; GF 1o4. S.a. S. 175, Anm. 4o. - 36o) Luc h 32; IX, 194, 13-23. - 361) ein beliebtes Motiv bei Origenes: Wer auf einen Berg steigt, ist Gott näher! s. d. Auslegung der einschlägigen Stellen des AT, wo von Visionen auf Bergen die Rede ist! - 362) Mt Co 11,4; X, 39, 17-21. - 363) Schlatter, Der Evangelist Matthäus, S. 47o. - 364) Mt Co 11,4; X, 39, 13-14. Vgl. a. den ganzen Abschnitt X,39,9 - 4o,28, wo genauso geschichtet wird. - 365) Ser 9; XI,28 - 15,11. - 366) Num h 9,1; VII, 55,1o. -

12) Ex cathedra ecclesiae: Positive Wertung der simplices (S. 232-234)

367) II, 84,1. - 368) C. Cels. 6,13; II, 83, 1-2.-369) Mt

co 12,6; X, 78, 5-6; GF 524. - 370) Rom Co 6,3; PG XIV, 1061
C; GF 524: Nunc in praesenti vita . . . formam doctrinae
habemus, non ipsam doctrinam (1. K 13,12). - 371) ebda., PG
XIV, 1062 A; GF 525: Et ideo justus nunc magis, ut mihi vi-
detur, in umbra virtutum, quam in ipsis virtutibus vivit. -
372) C. Cels. 7,49; II, 200,15. - 373) II, 200,11. - 374) II,
200,11. - 375) C. Cels. 7,49; II, 200, 10-15; BKV III, 272 f.-
376) Rom Co 9,2; PG XIV, 1208 BC; GF 296: Est enim multa
differentia per gratiam loquentis, et per humanam sapientiam
. . . saepe autem viros non magnae eloquentiae, nec com-
positioni sermonis studentes, verbis simplicibus et incom-
positis multos infidelium ad fidem convertere, superbos in-
clinare ad humilitatem, peccantibus stimulum conversionis
infigere. Et hoc utique signum est, . . . pergratiam loqui
quae data est eis. - 377) Ps Co 36,23; PG XVII, 133 B; GF 143:
Οἵ γε μὴν ἀπὸ τῶν αἱρέσεων γίνονται μὲν ἐν διαθήμασιν,
οὐ μὴν κατευθυνουμένοις ὑπὸ κυρίου, ἀλλὰ λελοξωμένοις ὑπὸ
τοῦ πονηροῦ· ἐκκλίνουσι δεξιὰ καὶ ἀριστερά, μὴ ἀρκούμενοι
ψιλῇ τῇ πίστει, νοοῦντες δὲ βαθύτερον μέν, οὐκ ἀληθῶς δέ.
378) Ps h 3,6; PG XII, 1341 D - 1342 AB: Modicum autem justi
est, qui habeat fidem tamquam granum sinapis modicam, sed vi-
vidam et vehementem, per quam se continet a peccato. Melius
est ergo hoc modicum fidei justo super divitias peccatorum
ac sapientia huius saeculi, quae destruitur. . . Etsi quidem
ille sit quem superius diximus imperitus et idiota, sed fide-
lis et timens Deum, 'melius est modicum' illud fidei huic
justo super divitias peccatorum multos, quas cum huius sae-
culi sapientia compararunt. - 379) X, 16, 26. 28. - 380) X,
16,29. - 381) X, 17,1. - 382) X, 17,4. - 383) X, 17,6. -
384) Mt Co 16,14; X, 16,25 - 17,8: σημαινόμενον καὶ ἰδιωτῶν
γὰρ μάλιστά ἐστιν, μὴ εἰδότων τροπολογεῖν μὴ δὲ συνιέντων
τὰ τῆς ἀναγωγῆς τῶν γραφῶν, ἀλλὰ τῷ γράμματι ψιλῷ πιστευ-
όντων καὶ τοῦτο ἐκδικούντων, τὸ χρηματίζειν αὐτοὺς γραμματεῖς. - BKV II, 288. -
385) C. Cels. 3,74; I, 265,20 - 266,4; BKV II, 288. -
386) C. Cels. 3,48; I, 245,6 f. - 387) C. Cels. 7,44; II, 195,


Us. 57.
2661. 4°
Hirschberg-
Martin
m. Anmerkungen